Natur und Person.

Metaphysische Probleme bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Leo Seidel

aus Völklingen, Saar.

Buchdruckerei Richard Mayr, Würzburg.

1938

Referent: Prof. Dr. Fritz J. v. Rintelen.

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Juni 1937.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsangabe.

Seite:

Einleitung: 1

Olivis Leben und Schriften. — Olivi als Philosoph. — Aufbau und Rechtfertigung der Anlage der Arbeit.

I. Teil.

Die Natur bei Olivi.

A. *Die Natur ganz allgemein* 5

1. Die Natur und der Seinsbegriff. — 2. Natur und Dasein. Wesenheit und Dasein. — 3. Das Problem bei Olivi. — 4. Olivi und der thomistische Lösungsversuch. — 5. Die Stellung Olivis zum Problem. — 6. Die Fixierung seiner eigenen Ansicht: die distinctio formalis.

B. *Die Natur im besonderen* 20

1. Die Natur als Materie und Form. — 2. Die Universalien. — Das Problem. — 3. Olivi und der gemäßigte Realismus. — 4. Olivis Stellung zur Kernfrage des Universalienproblems. — 5. Olivis Formalismus. — 6. Die Natur als Substanz. — 7. Das „esse in se“ und die „subsistenz“.

C. *Die Natur als „principium motus et quietis“* 32

1. Die Definition bei Aristoteles und Olivi. — 2. Der Inhalt der Definition. — 3. Zusammenfassung.

II. Teil.

Das Suppositum.

A. *Der Begriff des Suppositums* 37

1. Geschichtliches zum Begriff. — 2. Der Inhalt des Suppositums. — 3. Die Probleme, die mit dem Suppositum verbunden sind.

B. *Das „suppositum materiale“* 41

1. Individuation und Universalien. — 2. Das Problem der Individuation bei Plato und Aristoteles. — 3. Die Individuation in der Frühscholastik. — 4. Das Problem in der beginnenden Hochscholastik. — 5. Das Problem bei Olivi. — 6. Olivi und seine verschiedenen Lösungsversuche. — 7. Die Frage nach Olivis persönlicher Stellungnahme zum Problem. — 8. Olivis eigene Lösung? — 9. Die „distinctio formalis“. — 10. Die relative Individuation. — 11. Olivis Prinzip der relativen Individuation. — 12. Olivis Lösung der Frage nach dem Grunde der relativen Individuation im Verhältnis zur Ansicht des De Trabibus und Duns Skotus.

C. *Das „suppositum formale“* 68

1. Das Problem. — Seine Bedeutung. — 2. Die reale Unterscheidung zwischen „suppositum materiale“ und „suppositum formale.“ — 3. Die reale Identität von Natur und Suppositum. — 4. Ist die „ratio formalis“ des Suppositums und der Person ein Negativum oder ein Positivum? — 5. Das Verhältnis von Natur und Suppositum bei Olivi. — 6. Die „distinctio formalis“. — 7. Lösung der Schwierigkeiten, die mit Olivis Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Suppositum verbunden sind. — 8. Die Person.

Literaturangabe.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548309_0016

Einleitung.

Olivis Leben und Schriften. — Olivi als Philosoph. Aufbau und Rechtfertigung der Anlage der Arbeit.

Von Petrus Johannis Olivi, 1248 bezw. 1249 in Südfrankreich in Sérignan im Département Hérault in der Languedoc geboren und 1298 daselbst gestorben, wußte man lange Zeit nicht mehr, als daß er, ein entschiedener Vorkämpfer des „Usus pauper", der temperamentvolle Führer der spiritualistischen Partei des Franziskanerordens war. Erst P. Ehrle hat im Verlaufe der Erforschung der Frühgeschichte des Fransziskanerordens Olivi durch die Entdeckung seiner philosophischen und theologischen Schriften[1]) als einen der fruchtbarsten Schriftsteller des Franziskanerordens im 13. Jh. erkannt, „der den ihm in der Literaturgeschichte des Mittelalters gebührenden Platz noch nicht erhalten habe[2]). Seitdem ist vieles geschehen, was in das eigenartige Dunkel, das um Olivis Leben und Lehre durch die Geschichte von Jahrhunderten lagerte, einiges Licht zu bringen vermochte[3]). Ganz besonders ist es seine eigenartige Informationslehre und deren Verhältnis zur Entscheidung des Konzils von Vienne[4]), die immer wieder die Erforscher der Geschichte der Philosophie und Theologie des mittelalterlichen Geisteslebens beschäftigt[5]). In vorliegender Arbeit soll nun vornehmlich Olivi, der Philosoph des 13. Jhs., gezeigt werden als Beitrag zur Erforschung der Philosophie jener Zeit, die auch der heutigen philosophischen Spekulation noch etwas zu sagen hat[6]).

---

1) Vgl. B. Jansen: Quaestiones in secundum librum sententiarum Petr. Joh. Olivi, Quaracchi 1922—26, Vol. I, II, III; diese Ausgabe liegt in der Hauptsache vorliegender Arbeit zu Grunde; M. Schmaus: Der liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas v. Aquin und Duns Skotus, Münster 1930; hier ist im Anhang: S. 143—228 ein Traktat des Olivi: De trinitate, veröffentlicht. Weiter konnte ich einen Band: Quodlibeta Olivis (ein Druck aus d. 16. Jh.) in der B. St. B. einsehen. (Der Band enthält vorwiegend theologisch-dogmatische und exegetische Abhandlungen). vgl. J. Koch: Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi: in Recherches de Théologie ancienne et médiévale 2 (1930) Louvain S. 290—302.

2) Vgl. P. Ehrle im Archiv für Lit. und K. G. III, S. 409—553.

3) Vgl. B. Jansen: Die Erkenntnislehre Olivis, Berlin 1921; dort ist auf S. XI weitere Literatur angegeben.

4) Vgl. E. Müller: Das Konzil von Vienne 1311—12, Seine Quellen und seine Geschichte; vgl. B. Jansen: Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima; Gregorianum I (1920) S. 78—90.

5) B. Jansen: Die Lehre Olivis über das Verhältnis v. Leib und Seele in Franzisk. Studien 1918, S. 153/75, 223/58; ders. Die Seelenlehre Olivis: in Franzisk. St. 1934, S. 297/314; J. Koch: Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne in Scholastik 1930, S. 489/522.

6) Vgl. M. Grabmann: der Gegenwartswert der geschichtl. Erforschung der mittelalterlichen Philosophie, Wien, 1913.

Bevor ich jedoch den Plan der vorliegenden Arbeit, die über die Begriffe Natur und Suppositum bezw. Person und die damit verbundenen Probleme der Metyphysik gehen soll, im einzelnen aufzeige und die Art, wie ich die Aufgabe zu lösen versuchte, begründe, sei mir ein Notwendiges über Olivi, den Philosophen, gestattet.

Von den 118 Qaestionen seines Sentenzenkommentars behandeln die ersten 31 allgemein metaphysische Fragen über Schöpfung, Unendliches, Essenz und Existenz, Individuation, Universalien, Natur und Suppositum oder Person, Materie und Form u. a., in denen sich sein nicht aristotelischer und nicht thomistischer Standpunkt verrät. Grundsätzlich steht er der Philosophie des Aristoteles und der griechischen Denker sehr skeptisch gegenüber[7]). Er ist in der Hauptsache der Theologe, dem die Philosophie Mittel und Weg zur Begründung und Erklärung des Glaubens ist[8]). Wie jedoch letzlich das Geheimnis jeder großen Philosophie darin beruht, Ernst zu machen mit einem Tragenden Prinzip, so ist auch die Eigenart und die Bedeutung der philosophischen Spekulation Olivis bestimmt und getragen durch ein „primum principium", das in einem Axiom besteht, welches er zunächst negativ formuliert: non solum in Deo, sed etiam in creatis videntur esse plures rationes reales absque omni differentia[9]). Diesem Axiom folgt die Begründung einer „distinctio formalis ex natura rei", deren Eigenart darin besteht, daß, obleich zwei formelle und unseren Denken vorgängige Glieder sachlich identisch sind, von dem einen Glied etwas ausgesagt werden kann und in Wirklichkeit für dieses zutrifft, was von dem anderen geleugnet werden muß. Das ist ein Prinzip, von dem er bei jeder Frage der philosophischen Diskussion ausgeht, und ohne das man zu einem richtigen Verständnis seiner philosophischen Ergebnisse nicht kommen kann. Sie findet ihre Anwendung auf fast alle Streitfragen der Theologie und Philosophie. Sie bestimmt auch den Gesamteindruck, den man von Olivis Lehre erhalten muß, und den Aegidius Romanus mit den Worten „phantasticae positiones" deutlich genug wiedergibt[10]). Mit welcher Verstandesschärfe er diese „phantasticae positiones", die oft genug dem Urteil seiner kirchlichen Behörde als „valde periculosa" erscheinen mußten, zu verteidigen

7) De perlegendis philosophorum libris (in Archiv III, 480/81): Quoniam haec philosophia (sc. mundana philosophia) est stulta, ita perlenda est caute; quia vero est aliqua scintilla veritalis.

8) Traktatus de quantitate (in Archiv III, S. 480): De hiis, que directe non spectant ad intrinseca fidei nostre, vellem quod nunquam crederentur vel revererentur tamquam dicta fidei, sed tamquam solum ancillaria eius. Et hec est causa, quare in talibus aliquando opiniones et excogitationes diversas recito, ne alteri partium tanquam fidei instatur. Vgl. M. Grabmann: Augustins Lehre von Glauben u. Wissen, S. 101; in Aurelius Augustinus, Köln, 1930.

9) Vgl. Q. VII, t. 1, S. 134; ebd. S. 256/57 spricht er von dem „primum principium".

10) Vgl. Koch: Das Gutachten des Ägidius Romanus über die Lehren des Olivi (in Festschrift für Kard. Schulte 1935) S. 143.

wußte, zeigt das unverholene Staunen seines Ordensoberen gelegentlich einer Revokation Olivis[12]): Hem! ipsi hominem audistis, silibet respondete ei, et argumentorum nodos dissolvite". Eine letzte Eigentümlichkeit Olivis! Wie alle Summen, Quodlibeta und Quaestiones disputatae der damaligen Zeit[13]), so sind auch Olivis Quaestionen so abstrakt und unpersönlich gehalten, daß in der Regel die Gegner nur als „alii" oder „quidam" auftreten. Diese zeitbedingte Unpersönlichkeit zeichnet Olivi ganz besonders aus, so daß es oft schwer fällt seine persönliche Stellungnahme zu dieser oder jener Streitfrage zu ermitteln.

Alles in allem erscheint Olivi ein duchaus selbstständiger und kritischer Denker, dessen Autorität Augustinus ist, an den er sich nun nicht sklavisch bindet, sondern seine Philosophie, gefördert durch die Auseinandersetzung mit dem aristotelisch-thomistischen Gedankengut, geht oft genug auf Neuland, wie wir im folgenden nachzuweisen versuchen. In dem Umbruch des Denkens, der sich von Bonaventura bis Skotus vollzogen hat, stellt Olivi eine wichtige Verbindung dar[14]).

Die alte Philosophie hatte das Substanzproblem wesentlich entwikkelt mittels der Begriffe „substantia prima" und „substantia secunda". Auf diesen Begriffen aufbauend schritt die Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit weiter zu den Begriffen Natur, Suppositum und Person, welche zuerst von Boëthius fixiert[15]) worden sind, und den Abschluß der trinitarischen Streitigkeiten der ersten vier Jahrhunderte bilden[16]).

Wenn es mir nun speziell zur Aufgabe gestellt war, das Verhältnis von Natur und Suppositum oder näher Person zu untersuchen und zwar ganz eigentlich bei dem Franziskanertheologen Olivi, so mußte notwendig zunächst festgestellt sein, welchen Inhalt Olivi mit den genannten Begriffen verbindet, um darauf fußend ihre Beziehung zu einander festzustellen und mit Olivi zu bestimmen. Da nun das Verhältnis von Natur und Suppositum oder Person[17]) wesentlich mitbestimmt wird von der Stellung zu anderen wichtigen Fragen der Metaphysik, wie Essenz und Existenz, Universalien und Individuation, so mußte sich die Notwendigkeit ergeben genannte Problemstellungen

---

11) Vgl. Olivis Revokation: Annales Minorum. Wadding t. 5 (ed. tertia P. J. M. Fonseca, Quaracchi 1931) S. 135.

12) Vgl. Ehrle: Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik (in Archiv V), S. 603 ff.

13) Vgl. M. Grabmann: Geschichte der scholastischen Methode S. 83, Freiburg 1911, II.

14) Vgl. P. Minges: Suarez und Duns Skotus im Phil. Jhb. 32, 1919, S. 338 ff.

15) Boethius: de duabus naturis, c. 3.

16) Vgl. Kleutgen: Philosophie der Vorzeit (2. Aufl.) S. 59 ff., 85 ff., 144 ff.; Stentrup: Zum Begriff der Hypostase (in Ztschrft. f. k. Th. I) 1877, S. 255.

17) Olivi gebraucht selbst diese Gleichsetzung der Person mit dem Begriffe Suppositum.

und ihre Lösung bei Olivi zu erörtern, und zwar im Anschluß an die Inhalte, die mit den Begriffen Natur und Person gegeben sind.

So habe ich in einem ersten Teil den Begriff und Inhalt der Natur zu umgrenzen versucht, während ein zweiter Teil den Inhalt und Umfang des Begriffes Suppositum oder Person bei Olivi klar legen sollte. Bei der Unpersönlichkeit, durch die sich Olivi ganz besonders auszeichnet, kam es mir nun vor allem darauf an, eindeutig seine Stellungnahme zu den einschlägigen Streitfragen aufzuzeigen, was die Breite mancher Ausführungen und ihre betonte Geschichtlichkeit genügend zu rechtfertigen vermag. Es sollte mit den geschichtlichen Überblicken, die ein Charakteristikum Olivis selbst sind, die Möglichkeit geschaffen werden, Olivi auch in der geschichtlichen Situation seinen Platz anzuweisen und sein Verhältnis zum Thomismus und der fortschrittlichen Richtung der jüngeren Franziskanerschule zu bestimmen[18]), wenngleich es nicht unbetont bleiben darf, daß bei der starken Selbständigkeit Olivis und bei der Schwierigkeit der zu behandelnden Probleme auch dies nur ein Versuch sein durfte.

Da die gesamte Spekulation Olivis von einem Axiom, wie mir scheint, der „distinctio formalis ex natura rei" nämlich, getragen ist, so mußte ich diesem Moment in besonderer Weise Rechnung tragen. Dieser Umstand erklärt auch die häufigen Hinweise auf die „distinctio formalis", die in ihrem geschichtlichen Ursprung und ihrer Bedeutung besonders bei Olivi bis jetzt wenig Beachtung gefunden hat[19]). Mir schien es darum notwendig auf die eminent wichtige Stellung hinzuweisen, die diese allgemein dem jüngeren Ordensgenossen Olivis, Duns Skotus, zugeschriebene „distinctio formalis ex natura rei" im philosophischen System Olivis einnimmt. Und darin scheint mir auch die Bedeutung der philosophischen Spekulation Olivis zu liegen, daß er mit diesem „primum principium" Ernst gemacht hat. Das ist auch der Grund, warum keine seiner theologischen und philosophischen Thesen verstanden werden wird, solange nicht diesem Prinzip seiner Spekulation genügend Rechnung getragen wird.

---

18) Vgl. Felder: Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jhs. Freiburg 1904; vgl. J. Koch: Der Sentenzenkommentar a. a. O. S. 309; hier wird gesagt, daß mit Olivi „Die Auflösung der scholastischen Synthese" (sc. der augustinisch-aristotelischen S.) beginnt.

19) Vgl. Longpré: la philosophie du bienheureux Duns Scot, Paris (1924) S. 238; vgl. B. Jansen: Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der distinctio formalis, Zeitschr. f. kath. Theol. Innsbruck (1929), S. 317—344; 517—544.

I. Teil:

Die Natur bei Olivi.

A. Die Natur ganz allgemein.

1. Die Natur und der Seinsbegriff. — 2. Natur und Dasein — Wesenheit und Dasein. — 3. Das Problem bei Olivi. — 4. Olivi und der thomistische Lösungsversuch. — 5. Die Stellung Olivis zum Problem. — 6. Die Fixierung seiner eigenen Ansicht: die „distinctio formalis".

1. Wenn wir von der Natur sprechen, so meinen wir oft nur die äußere empirische Wirklichkeit[1]). Olivi begreift mit dem Inhalt der Natur jedoch nicht deren naturphilosophische Bedeutung, wonach er die gesamte sinnfällige Außenwelt besagt, d. h. das gesamte durch notwendige innere Gesetzmäßigkeit sich stetig wiederholende Geschehen und Vergehen der materiellen Schöpfung. Das wird klar aus der Eigenart der Fragestellung, mit der er seine Quaestio XV[2]) überschreibt. Wenn er vollends in ihrem Verlaufe sagt: natura et essentia sunt idem, so ist damit offenbar der Begriff der Natur in die ontologische Ebene verwiesen. Diese scheinbar bedingungslose Gleichsetzung der Natur mit der Wesenheit ist die kurze Definition, die Olivi bei der spekulativen Erörterung über die Problemstellung seiner Quaestio XV an deren Anfang stellt. Dieser Begriff der Natur ist darum als ein ontologischer Begriff zu verstehen, weil er den Seinsbegriff unter einem der drei Gesichtspunkte auffaßt, die Thomas von Aquin erschöpfend aufweist[3]). Abgesehen von der kopulativen Bedeutung des allgemeinen Seinsbegriffes, stellt Thomas hier einen zweifachen Inhalt des Begriffes Sein heraus: die Existenz (esse existentiae) und das Wesen (esse essentiae). Diesen letzten Inhalt verbindet Olivi zunächst ganz allgemein mit dem Begriffe Natur, der somit die Bedeutung des esse essentiae, des Wesens oder der Washeit und „Quiddität" zukommt.

Wir fragen nun: worin liegt die Bestimmung dieser Natur oder Wesenheit? Sein und Wesenheit sind das erste, was der menschliche Verstand erkennt und zugleich das erste, was dem erkennenden Denken

1) Vgl. H. Driesch: Metaphysik der Natur, München 1927.

2) Q. XV, t. I, S. 272: Nono quaeritur an suppositum seu persona addant aliquid ad naturam in qua et per quam subsistunt.

3) S. Th. I Sent. d. 33 q. 1 a. 1: esse dicitur tripliciter: uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei . . .; alio modo dicitur esse ipse actus essentiae . . .; tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus secundum quod est dicitur copula.

bei seinen Akten des Erkennens gegenübertritt[4]). Die menschliche Vernunft erkennt also von aller erkennbaren Gegenständlichkeit zunächst, daß etwas ist und was ist. Dieses, was ist, nennt Olivi nun die Wesenheit oder Natur eines Dinges. Die Natur oder Washeit stellt also die genauere Bestimmung des durch fortgesetzte Abstraktion von allen besonderen Bestimmtheiten einer Vorstellung oder eines Begriffes gewonnenen Inhaltes, d. h. der ganz allgemeinen inhaltsleeren Vorstellung Sein, Ding, Etwas dar[5]). Das Wesen ist also das, was auf die Frage: was ist das, mit der Definition bezeichnet wird[6]). Wenn Olivi Wesenheit und Natur auf die gleiche Ebene der Definition stellt, so will er damit offenbar zum Ausdruck bringen, daß die Natur nicht das Sein, Ding oder Etwas wie es ist bezeichnet, sondern das, was dieses Sein, Ding oder Etwas ist. Dieser durch Abstraktion des Verstandes gewonnene Begriff der Natur ist ebenso wie der Seinsbegriff auf alles irgendwie und irgendwo existierende Sein anwendbar. In diesem ihrem allgemeinsten Inhalt sieht die Natur also davon ab, ob ein Sein durch seine Existenz bestimmt ist oder nicht. Sie steht dann auch jenseits aller Bestimmung wirklicher oder bloß möglicher Wesen, wodurch diese als Individuen verschiedener Art oder Gattung unterschieden werden könnten. Die so bestimmte Natur bezeichnet demnach in ihrer transzendentalen Bedeutung das Was des Wirklichen sowohl als auch des Möglichen, des Endlichen wie des Unendlichen, der Substanz wie des Akzidenz, aber alles nur nach dem, was gemeinsam von diesen Bestimmungen ausgesagt werden kann, nach ihrem Gegensatz also zum absoluten Nichts. Dieser allgemeinste Begriff der Natur entspricht demnach dem allgemeinsten Begriff des Seins überhaupt, weil ja primär jedes Ding durch sein Sein das ist, was es ist, und wir von der Natur oder Wesenheit in ihrer allgemeinsten Bedeutung gesagt haben, daß sie zunächst das einschließe, wodurch etwas das ist, was es ist.

Olivi bezeichnet hier wie Boethius[7]) mit dem Inhalt der Natur die Washeit der Dinge schlechthin, abgesehen davon, ob sie als Substanzen eine irgendwie mögliche oder wirkliche Unabhängigkeit besitzen, oder ob sie wie die Akzidentien ihre wesentliche Bestimmung in der Abhängigkeit von einem Anderen finden. Aber mehr noch bestimmt Olivi den Inhalt des Begriffes der Natur[8]), wenn er ihn auch für den weiten Bereich des bloß Möglichen und nicht oder noch nicht Wirklichen

4) Q. XIV, t. I, S. 258: entitas et quidditas entium est primum intelligibile et primum quod cadit in apprehensione.

5) Q. VIII, t. I, 158.

6) Q. XV, t. I, S. 283: natura vero dicat rationem quidditatis.

7) De duabus naturis, c. 1: natura est earum rerum quae, cum sint, quomodo intellectu capi possunt.

8) Q. XV, t. I, S. 280, sol. obj. ad 3: ... naturam ... accipimus pro illa essentia ... ita quod non dicit quid existens in se vel in alio, sed solum quid possibile existens in se vel in alio.

Anwendung finden läßt. Auch das Was des als bloß möglich Gedachten stellt Olivi unter den Begriff der Natur oder Wesenheit.

2. Wenn die Natur oder Wesenheit in der Definition das begreift, wodurch etwas das ist, was es ist, also die Washeit eines Dinges zum Inhalt hat, dann ist damit immer notwendig eine Bezogenheit zum Sein als Akt, zur Existenz gegeben. Es erhebt sich darum notwendig die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis, in dem das, was ist, und das wodurch dieses das ist, was es ist, zu einander stehen. Es ist der diese Frage ausdrückende Sachverhalt identisch mit der in der Geschichte der Scholastik umstrittenen Problemstellung nach dem gegenseitigen Verhältnis von Essenz und Existenz, von Dasein und Sosein, und man fragte, ob zwischen beiden Realitäten ein realer oder bloß gedanklicher Unterschied bestehe[9]). Wenn Olivi nun in seiner diese Problemstellung ausdrückenden Quaestio VIII[10]) sich die Frage vorlegt: Secundo quaeritur an esse et essentia sint idem, dann geht er offenbar von der in der Scholastik als unbestritten hingenommenen Tatsache aus, daß in den geschaffenen Dingen ein Unterschied zwischen Dasein und Sosein zu setzen sei. Seine Untersuchung über den Unterschied von Wesenheit und Dasein geht nur dahin die Art dieses Unterschiedes festzustellen[11]). Bevor wir nun aber in die Erörterung darüber eintreten, welche Stellungnahme Olivi zu dieser Frage einnimmt, ist zunächst zu fragen nach dem ontologischen Inhalt beider oben genannter Begriffe, und weiter, auf welcher Ebene überhaupt eine Fragestellung genannter Art möglich ist.

Wir haben gesagt, daß Olivi die Natur oder Wesenheit betrachtet zunächst einmal unter einem allgemeinsten Gesichtspunkt, dem des Seins im Gegensatz zum Nicht — Sein: sie ist hier die Bezeichnung für das Was des Möglichen wie des Wirklichen; kurz: ein transzendentaler Begriff: de se indeterminata ad esse et non esse[12]). Diese Natur oder Wesenheit besitzt in der physischen Ordnung des Seins keinerlei Wirklichkeit. Diese bloß mögliche Natur ist wohl in der metaphysischen, d. h. in der in unserem Denken bestehenden Ordnun ein Etwas, während sie in der physischen Ordnung, d. h. in der objektiven Wirklichkeit ein Nichts ist. Wenn nun die Scholastiker und auch Olivi nach dem Unterschied fragen, der zwischen Essenz und Existenz zu setzen sei, so stimmen sie alle darin überein, daß zwischen der bloß möglichen Wesenheit und ihrer physischen Existenz ein realer Unterschied besteht[13]). Gehen wir aber nun von der wirklichen Existenz

9) Vgl. St. Schindele: Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik, München 1900.

10) Q. VIII, t. I, S. 146.

11) Vgl. Schindele, a. a. O.; Auch Olivi beschränkt seinen geschichtl. Überblick über die Lösungsversuche, die dieses Problem gefunden hat, auf die möglichen Arten des Unterschiedes zwischen Wesen und Dasein.

12) Q. VIII, t. I, S. 147.

eines konkreten Dinges aus und bezeichnen an ihm das, wodurch dieses das ist, was es ist mit dem Inhalte der Wesenheit oder Natur, und unterscheiden wir weiter an diesem Ding in der physischen Ordnung sein Dasein oder das, was ist, dann ist hier wohl die Frage möglich, ob dieses Dasein und diese Wesenheit eine irgendwie bestimmte Unterscheidung zulassen. Die Frage lautete denn auch bei allen Scholastikern[14]), wie auch bei Olivi[15]), konkret dahin, daß gefragt wird, ob im wirklichen Ding zwischen der verwirklichten Wesenheit und ihrem Dasein irgendwie unterschieden werden könne. Die so verstandene Fragestellung über das Verhältnis von Dasein und Sosein hat ihre hohe Bedeutung u. a. für die Aufzeigung des Grundes der absoluten Individuation[16]), wie sie auch für andere wichtige Fragen der Metaphysik nicht ohne Belang ist[17]). Allein die Bestimmtheit, mit der Olivi bei der Lösung dieser mittelalterlichen Streitfrage verweist auf die Wesenheit Gottes, die mit Seinem Sein bedingungslos realidentisch zu begreifen ist: Ego sum, qui sum et qui est misit me ad vos[18]), läßt schließen, daß die scholastische Spekulation erst von Gott her ein Interesse an der Problemstellung hat, die nach dem Unterschied zwischen Dasein und Sosein fragt. Olivi verweist so weiter auf Augustinus de Trin.[19]), de Civ.[20]) und auf Anselmus[21]), die alle drei bei der Problemstellung, die das Verhältnis von Dasein und Sosein zur Diskussion hat, von dem ens a se und der bei ihm gefundenen Realidentität von Wesenheit und Dasein und dem ens ab alio, bei dem eine solche Identität nicht zu setzen ist, sprechen. Ein ebenso großer Beweis für die Bedeutung des Problems für die Metaphysik, wie auch für die Belesenheit Olivis. Desgleichen geht Schindele[22]) bei den namhaftesten Vertretern der Scholastik dem Beweggrund nach, der eine Diskussion über das Verhältnis von Wesenheit und Dasein gegeben sein läßt und findet ihn letztlich in dem Seinsunterschied, der zwischen Gott und dem geschöpflichen-Sein besteht.

---

13) Vgl. S. Thomas: De ente et essentia c. 5; A. Rittler: Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen, Regensburg 1887.

14) Vgl. Denifle: Meister Eckeharts lat. Schriften (Archiv f. Lit. u. K. G. S. 486 ff.) Berlin 1886; P. Mandonnet: Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence 1276—1287 (in Révue Thomiste, 18, S. 741, Toulouse 1910).

15) So spricht Olivi immer in d. Q. VIII von der konkreten Existenz eines Dinges.

16) Siehe die Ausführg. im 2. Teil S. 41 ff.

17) Vgl. L. Baur: Metaphysik, München 1923, § 10; J. Gredt: Elementa Philosophiae, B I, c. 1.

18) Q. VIII, t. 1, S. 146: Exod. 3, 4.

19) Q. VIII, t. 1, S. 156: Aug. VII, De Trin.

20) ebd. Aug. De Civ. XII, cap. 2.

21) Ebd. Anselmus, Monologion, cap. 6.

22) Vgl. Schindele: a. a. O. S. 7, 16, 22 und 26 ff.

3. Das Problem also, das über das gegenseitige Verhältnis von Wesenheit und Dasein zur Diskussion steht, hat einmal das unerschaffene Sein im Gegensatz zum kreatürlich erschaffenen Sein zum Ausgangspunkt der Fragestellung. Es begreift sodann zum zweiten die geschaffene, physische wirkliche Existenz eines Dinges, indem nämlich gefragt wird, wie das, w a s i s t, zu dem, w o d u r c h dieses das ist, w a s es ist, im Verhältnis zu begreifen ist.

So ist denn auch der Sachverhalt, den Olivi in seiner Quaestio VIII: secundo quaeritur an e s s e et e s s e n t i a sint idem, zum Ausdruck bringt, dahin zu bestimmen, daß nach dem Verhältnis und dem Unterschied gefragt wird, in dem Natur oder Wesenheit und Dasein innerhalb der ganz konkreten physischen Existenz stehen. Bevor wir jedoch die Frage beantworten, wie Olivi den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein bestimmt, sei einiges von den Schwierigkeiten gesagt, die das Aufzeigen von Olivis eigener Lösung des Problems erschweren. Gerade in dieser Frage nach dem Unterschied von Wesenheit und Dasein zeigt sich Olivi von seiner ganz eigenartigen philosophischen Seite, die B. Jansen[23]) wie folgt kennzeichnet: Die diplomatisch versteckte Art . . ., die angebliche oder wirkliche Unentschlossenheit, die bei Olivi so oft das bestimmte Ja oder Nein vermissen läßt und die seine systematische Art häufig zum bloß geschichtlich-kritischen Referat herabdrückt". Olivi beschränkt sich in der Tat in seiner QuaestioVIII auf die bloß geschichtlich-kritische Wiedergabe der verschiedenen Lösungsversuche, die das Problem „Wesenheit und Dasein" vor ihm gefunden hat, ohne auch nur irgendwie am Schlusse seiner These die oft zu lesende Bemerkung zu finden, daß er die Entscheidung über die Richtigkeit eines der vorher im Korpus der jeweiligen Frage erwähnten Lösungsversuche besseren Köpfen überlasse[24]).

Bei diesem äußeren Sachverhalt ist es also notwendig, sollten wir Olivis eigene Ansicht über die Art des Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein wiedergeben, daß wir nach guten Gründen suchen, die eine Fixierung von Olivis eigener Ansicht ermöglichen. Wie schon gesagt, stellt Olivi in Quaestio VIII kurz die Frage: Secundo quaeritur an esse et essentia sint idem. Dieser Überschrift der These folgen nach scholastischer Methode 10 Gründe, die für eine Unterscheidung von Wesenheit und Dasein schließen lassen. Im „Status quaestionis" — B. Jansen überschreibt diesen zweiten Teil der These mit „respondeo" — macht uns Olivi mit drei Lösungsversuchen bekannt, die er bezeichnenderweise mit „tres modi dicendi hodie satis solemnes" geschichtlich

23) B. Jansen: Petrus de Trabibus. Seine spekulative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters) Münster 1923, S. 247, Z. 10—23.

24) So sagt er z. Schluß der Q. XII: Quid autem de istis opinionibus verius sit, sapientiorum judicio derelinquo (t. 1, S. 231); Vgl. B. Jansen: Die Erkenntnislehre Olivis, S. 10 ff.

bestimmt. Äußerlich fällt zunächst auf, daß Olivi nur Gründe anzuführen weiß, die für einen Unterschied von Wesenheit und Dasein schließen sollen. Er nimmt also als nicht mehr eigens zu beweisende Tatsache hin, daß die Wesenheit von dem Dasein verschieden ist. Das ist auch die Ansicht aller Scholastiker[25]), unter denen nur über die Art dieses Unterschiedes die bekannte Streitfrage herrschte, ob es ein realer sei oder ein bloß gedanklicher.

Welche Lösungsversuche kennt nun Olivi? Den ersten der berühmten „modi dicendi" kennzeichnet Olivi[26]): primi dicunt, quod esse differt ab essentia cuius est esse sicut accidens a subjecto. So faßte Wilhelm v. Auvergne in seiner großen Schrift de Universo[27]) den Unterschied von Wesenheit und Dasein auf, den er einen realen nannte, weil das Dasein ein Akzidenz seiner Wesenheit sei. Auch er kommt von dem Sein des Schöpfers, als dem wahren Sein, zu dem Schluß, daß alles andere Sein außerhalb des Seins Gottes ein potentielles Sein genannt werden müsse. Von Gott wird das Dasein, das esse, dem Wesen nach ausgesagt. Von allem Geschaffenen und darum von Gott abhängigen Sein kann das Dasein nur in akzidenteller Weise ausgesagt werden. Ein zweiter, von diesem ersten verschiedener „modus dicendi" wird von Olivi[28]) so gekennzeichnet: secundi vero dicunt quod differt ab ea realiter: est enim actus ab ea manans et eam consequens ..., quia non est ei accidentale sed substantiale. Also auch hier ein realer Unterschied. Das Dasein schließt in seinem ontologischen Inhalt sowohl den ungeteilten Inhalt der Wesenheit ein, als auch noch darüber hinaus eine weitere Bestimmtheit. Diese letztere Bestimmtheit ist im Inhalt der Wesenheit in keinem Falle enthalten: qui dicit id quod dicit (sc. existentia) per modum actus verbalis, essentia vero per modum quidditatis nominalis[29]). Wie steht nun Olivi zu diesen beiden Lösungsversuchen, die in der Annahme eines realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein gipfeln? Die Lösung dieser Frage scheint mir wichtig zur Feststellung der eigenen Ansicht Olivis betr. des Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein.

4. Was weiß vor allem Olivi zu den Gründen zu sagen, die die Vertreter des realen Unterschiedes zum Beweise ihrer Ansicht anführen? Zunächst die Beweise für den realen Unterschied[30]). Der erste heißt für

25) Vgl. St. Schindele: a. a. O. S. 3.
26) Q. VIII, t. 1, resp. S. 147.
27) Vgl. H. Denifle: Meister Eckeharts Schriften, S. 486.
28) Q. VIII, t. 1, S. 147.
28) Olivi nennt modus verbalis ein Wesen oder Sein, das mit der Bestimmtheit des Raumes und der Zeit begriffen wird, während dasselbe Ding oder Sein per modum nominalis betrachtet ohne dieses Bestimmtheit des Raumes u. d. Zeit begriffen wird.
30) Q. VIII, t. 1, S. 146 (von den 10 Gründen, die für den realen Unterschied beweisen sollen, habe ich als die wichtigsten die Gründe 1 und 2 oben angeführt, weil sie am besten auf die Verfechter des realen Unterschiedes hinweisen).

Olivi: Quia actus differt ab eo cuius est actus; sed esse est actus entis et essentiae. Ein weiterer Grund mit dem Hinweis auf den Gedanken der Partizipation läßt eher einen Schluß zu auf die Namen und die Richtung seiner Vertreter: omne limitatum et participatum differt ab eo per quod limitatur et participatur; sed esse limitatur ad certum genus et speciem per essentiam cuius est et a qua participatur: esse enim quantum et de se illimitatum et indistinctum. In zahlreichen Abhandlungen vertritt Thomas diesen Standpunkt[31]). Auch der Lehrer Olivis, Bonaventura[32]), geht von dem Gedanken aus, daß jedes Sein, das erschaffen ist, ein endliches und begrenztes Sein ist. Wo immer aber ein solch endliches und begrenztes Sein ist, da muß zwischen zwei Elementen unterschieden werden: zwischen der Wesenheit, die begrenzt, und dem Dasein, das diese Begrenzung erfährt. Was weiß Olivi zu der realen Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen[33]) zu sagen? Wie in vielen anderen Streitfragen, in denen Olivi allzu deutlich seine Gegnerschaft zum Thomismus zeigt[34]), so auch hier, wo es sich um den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein handelt.

Zunächst legt sich Olivi ganz eigentlich die Frage vor, was es um die Behauptung ist, daß das Dasein Akt seiner Wesenheit sei, wie z. B. die Form mit Bezug auf die Materie Akt genannt wird, indem nämlich diese die Materie in ihrer Unbestimmtheit bestimmt, in ihrer Unvollkommenheit vervollkommnet. Nun sagt Olivi, daß ja die Wesenheit selbst Akt ihres Seins genannt wird und schließt daraus: Absurdum est id quod alii dixerunt, sc. quod essentia se habet ad esse sicut potentia ad actum[35]). Sinnlos ist deswegen dieser Schluß: quia secundum hoc actualis entitas rei et eius actualis forma erunt pura potentia ad esse et potius erunt non ens quam ens. Was den weiteren Gedanken der Partizipation, der Teilnahme nämlich und der Begrenzung des Daseins durch seine Wesenheit angeht und die daraus bewiesene reale Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein, so bemerkt Olivi in Punkt[36]) der Lösung der 10 Objektionen: dicendum quod esse

31) S. Th. 1, dist. 8, q. 1, a. 1: Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae in hunc modum, quod cum in omni quod est, sit considerandum quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo, quod est in actu; ... cum autem ita sit, quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse.

32) Bon., 1, sent. dist. 8, p. 2, art. unic. q. 2: Omnis creatura habet esse finitum et limitatum: ergo habet esse arctatum; sed ubicunque est esse limitatum, est ibi aliquid quod contrahit, et aliquid quod contrahitur; et in omni tali est compositio et differentia: ... ergo nulla creatura est suum esse ...; Creaturae autem compositiae sunt, quia habent esse mixtum ex actu et potentia.

33) Vgl. Rittler, a. a. O.; G. Feldner: Das Verhältnis v. Wesenheit und Dasein (Jhrb. f. Phil. u. sp. Th. II—VII, 1888—93).

34) Vgl. B. Jansen: Die Erkenntnislehre Olivis a. a. O.

35) Q. VIII, t. 1, sol. obj. ad 1, S. 152.

36) ebd. sol. obj. ad 2, S. 153.

non est communius aut illimitatius quam essentia, immo omnino currunt de pari. Was er hier behauptet, steht in einem schroffen Gegensatz zur aristotelisch-thomistischen Ansicht von der realen Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein. Und Olivi begründet auch diese Behauptung, daß nämlich Wesenheit und Dasein: omnio currunt de pari. Die Wesenheit, so sagt er[37]), ist nur secundum modum intelligendi früher und gemeiner als ihr Dasein; denn ihren Begriff bilden wir abstrakt, den des Daseins hingegen konkret. Unser Verstand begreift darum den Inhalt des Dasein zugleich mit dem des Seins überhaupt und seiner Wesenheit. Wollte man also behaupten, so schließt nun Olivi weiter, das Dasein würde begrenzt durch etwas in dem es Aufnahme findet, so müßte auch aus demselben Grunde diese Behauptung in gleicher Weise auf die Wesenheit und das Sein überhaupt ausgedehnt werden: quod est absurdum, quia tunc omnis essentia et omne ens essent recepta in alio a se. Wir sind einigermaßen überrascht über die Art seiner logisch geschickten Beweisführung. Von der Beweiskraft der Gründe für den realen Unterschied bleibt buchstäblich nichts mehr übrig. Wir haben gesagt, daß die ganze Spekulation und das Problem der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein ausgeht von einer Grundwahrheit aller Philosophie: von dem Unterschied nämlich zwischen dem unerschaffenen und dem erschaffenen Sein. In dem unerschaffenen Sein, dem ens a se, begreifen nun alle christlichen Scholastiker Wesenheit und Dasein als eine unlösbare Einheit. In diesem höchsten Sein ist nicht einmal metaphysisch eine Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein möglich. Diesem göttlichen durch sich selbst subsistierenden und daher nicht in einem anderen aufgenommenen Sein gegenüber, ist das erschaffene kreatürliche Sein wesentlich dadurch bestimmt, daß es kein so subsistierendes und absolutes Dasein hat, sondern erst in einem anderen und nur in einem anderen aufgenommen ist. So unterscheidet Thomas v. Aquin deutlich die das Sein aufnehmende Wesenheit von dem aufgenommenen Dasein und zwar als Bestandteile ein und derselben Existenz[38]).

Wir erkennen unschwer die weittragende Bedeutung des von Olivi aufgestellten Gegenarguments. Darin leugnet er ganz unmißverständlich, daß das Dasein von der Wesenheit aufgenommen wird, in den geschaffenen Dingen nämlich, und daß darum ein realer Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein einer konkreten Existenz be-

---

37) ebd.

38) S. Thom. De Potentia q. 3, a. 5.: Est autem ponere aliquod ens, quod est ipsum suum esse, quod ex hoc probatur, quia oportet, esse aliquod primum ens, quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis.

steht. Auch sein Lehrer Bonaventura[39]) hatte den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen aufgebaut auf der wesentlichen Verschiedenheit, die sich zwischen dem unerschaffenen und dem erschaffenen Sein findet. Olivi nun beweist, daß gerade jenes Hauptargument der Partizipation und Begrenzung des Daseins durch die Wesenheit die Distanz zwischen Gott, dem ens a se, und der geschaffenen Kratur, dem ens ab alio, nicht zu wahren imstande ist: quia tunc omnis essentia et omne ens essent recepta in alio a se. Der Schluß wäre offenkundiger Pantheismus. Er macht dann den Vertretern des realen Unterschiedes einen Vermittlungsvorschlag[40]): potius deberet dici quod esse commune limitatur per specialia esse aut per differentias essendi specificas quam quod distinguatur et limitetur per varias essentias in quibus recipitur. Überdies bewirkt das Rezipierende als solches nichts im Rezipierten, da es ja nur passive, nicht aber aktive Potenz besagt; und es würde, so sagt Olivi weiter, das Dasein als das Rezipierte hinsichtlich seiner Wesenheit als dem Rezipierenden oder Aufnehmenden keinerlei Unterscheidung oder Begrenzung zulassen. Das Hauptargument der Vertreter des realen Unterschiedes, das in der Hauptsache in dem Gedanken der Partizipation gründet, läßt ihm keine Ruhe, bis er es völlig seines Beweisinhaltes entkleidet glaubt: igitur frustra auctores primae positionis fundaverunt se in praedicta ratione dicentes quod si esse non esset in alio receptum, tunc esset omnio unum et illimitatum et imparticipatum, non advertentes quod hoc ipsum sequetur de essentia et etiam de materia et de omni supposito seu prima substantia, quia constat quod ista non sunt in alio a se recepta. Gesetzt auch der Fall, so geht Olivi weiter vor, und man sieht daraus, daß es ihm mit diesem Hauptargument Ernst ist, die Wesenheit würde ihr Dasein begrenzen und eine numerisch E i n e werden, so wäre doch diese Begrenzung eigentlich ihrer Individuation und numerischen Verschiedenheit gleichzusetzen; das aber würde bedeuten, daß das Dasein in allen geschaffenen Dingen sich nur der Zahl nach, nicht aber der Gattung oder Art nach unterscheiden würde. Nachdem nun Olivi durch diese lange Kette logischer Schlüsse den Gegner mit seinem eigenen Argument, und wir sahen, daß es sein Hauptargument ist, in die Enge getrieben hat, stellt er ihm eine letzte Entscheidung und appelliert gleichsam an seine philosophische Vernunft: Quis autem dicet quod esse substantiale vel accidentale, seu esse per se et esse in alio et esse simplex et extensum, spirituale et corporale, vivens et non vivens, intellectuale et non intellectuale non differant genere vel specie[41])?

---

39) Bonaventura (Ed. nov. Quaracchi, t. 1, p. 167) 1. sent. dist. 8, p. 2, art. unic. q. 2 (die schon oben angeführte Stelle).

40) Q. VIII, t. 1, sol. object. ad 2, S. 153 (hier ist auch die ganze Beweiskraft des Gedankens der Partizipation und Dasein im einzelnen ausgeführt).

41) Q. VIII, t. 1, sol. object. ad 2, S. 153.

Von dem Gedanken der Partizipation und seiner Beweiskraft für die reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein bleibt nichts mehr übrig. Wer ein solches Argument mit so weitreichender Bedeutung bis zur letzten Konsequenz nichtig macht, kann kaum mit zu den Verfechtern des realen Unterschiedes gerechnet werden.

5. Suchen wir darum, nachdem klar ist, daß Olivi gegen jedwede Unterscheidung realer Natur eine nicht zu überbietende scharfe Kampfesstellung einnimmt, nach Momenten, die seine persönliche Stellungnahme zu diesem Problem irgendwie eindeutig erfassen lassen. Zur Lösung der siebten Objektion[42]) antwortet er auf ein Argument, das den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein beweisen soll: Item, nihil potest cogitari aut intellegi non intelligendo illud quod est idem cum eo; sed essentia creata potest intellegi sine suo esse, immo et potest intelligi non esse, quod est amplius. Das ist das Argument, das den realen Unterschied erschließen lassen sollte. Es wird hier kurz behauptet, daß von der Wesenheit das Nicht-Sein gedacht werden könne, von der geschaffenen nämlich; wie die Wesenheit nun als Nicht-Sein betrachtet oder gedacht werden kann, so kann sie auch ohne Dasein gedacht werden: es ist also, so lautet der Schluß, das Dasein von der Wesenheit in der geschaffenen Existenz real zu unterscheiden. Wenn schon behauptet wird, so entgegnet nun Olivi, daß von der Wesenheit das Nicht-Sein gedacht werden kann, so muß man diesen Schluß für das Dasein selbst ziehen können; denn jedes kreatürliche Dasein kann ebenfalls als zu irgendeinem Zeitpunkt nicht da-seiend betrachtet werden. Gott hätte nämlich etwas schaffen können, was niemals gewesen, noch sein wird. Ist also die „ratio" dieser Beweisführung für den realen Unterschied richtig, dann läßt sich das Unmögliche schließen, daß nämlich jedes kreatürliche Sein sich von sich selbst unterscheidet. Und nun macht uns Olivi ganz unerwartet und unauffällig mit einer anderen These, das Verhältnis von Wesenheit und Dasein begreifend, bekannt[43]): Si etiam vera est ratio dicentium quod si essentia creata esset suum esse, nunquam posset non esse: sequitur quod si esse creatum est idem quod suum esse, nunquam poterit non esse: aut dicant quare magis sequatur illic quam istic.

Olivi weiß offenbar noch um einen anderen Lösungsversuch, der Wesenheit und Dasein in realidentischem Verhältnis zueinander begreift. Es ist dies der dritte „modus dicendi", den er im Status quaestionis seiner Quaestio VIII also kennzeichnet[44]): Tertii dicunt quod realiter sunt omnio idipsum, ita quod idem dicunt, sed sub alia ratione. Isti autem suum dictum astruunt ostendendo primo quod esse non est accidens essentiae cuius est et secundo quod

42) ebd. ad 7, S. 156/58; die 7. Objektion findet sich ebd. S. 147, n. 7.
43) Q. VIII, t. 1, sol. object. ad 7, S. 157.
44) ebd. resp., S. 147.

non est substantiale, aliquid realiter addens ad eam et praecipue eo modo quo dicunt secundi.

Daran schließt er nun die Beweisführung dieser ungenannten „tertii," nicht ohne zum Schluß vorsichtig zu bemerken: nota autem quod omnes rationes probantes quod realiter non differant probant quod esse non sit accidens essentiae. Es ist hierbei ein Widerspruch festzustellen, in den sich Olivi begibt. Er hat nämlich nach Anführung der Gründe, die gegen die Annahme sprechen, daß das Dasein eine accidentelle Bestimmung seiner Wesenheit zu dieser hinzubegreife, gleich auch die Gründe aufgeführt, die gegen ein „substantiale additum essentiae" sprechen[45]). Also offenbar ein Widerspruch, ob von Olivi gewollt oder ungewollt in seine These hineingetragen, bleibt dahingestellt, obwohl ich, der Art Olivis entsprechend, nicht abgeneigt wäre, ersteres anzunehmen.

Auffallen muß auch die ganze Art, mit der Olivi von dieser dritten Gruppe spricht und die Gründe anführt, mit denen diese „tertii" ihre Behauptung der realen Identität von Wesenheit und Dasein beweisen. Hier spricht er nämlich rein objektiv, indem er immer wieder sagt: tertii dicunt, oder ut dicunt und dictum suum astruunt ostendendo. Er referiert also, ganz unpersönlich die Gründe die für die reale Identität von Wesenheit und Dasein sprechen, ohne auch nur einmal deren Beweiskraft im geringsten anzuzweifeln. Das tut er sonst nie. So kann er sich bei der Lösung der Objektionen, die für die reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein sprechen, nicht genug darin tun, diese Gründe nicht nur anzuzweifeln, sondern, wie wir zu beweisen versuchten, diese ihrer Beweiskraft zu berauben und oft genug ins Gegenteil zu verkehren. Das kann unmöglich ohne Absicht geschehen sein, zumal es Olivi auch in dieser Frage nicht an Urteilskraft zu fehlen scheint. Das beweist die Umsicht, mit der er die Ansicht dieser „tertii" oft nur als wahrscheinlich oder wahrscheinlicher hinstellt[46]).

Mehr noch. Er sieht sich sogar veranlaßt für die Vertreter von der Realidentität zwischen Wesenheit und Dasein eine Lanze zu brechen. Dem eingangs in der 7. Objektion ausgesprochenen Grundsatz, daß die Wesenheit ohne ihr Dasein gedacht werden könne und folglich von ihrem Dasein in der geschaffenen Existenz real unterschieden werden müsse, begegnet Olivi mit unverhohlenem Spott[47]): Miror inquam unde habent quare hoc ipsum non possit stare, si essentia est suum esse. Damit ist zunächst nur von Olivi behauptet, daß dieser

45) Q. VIII, t. 1, resp. S. 149: Secundo quantum ad hoc quod dicunt quod esse manat originaliter ab essentia cuius est (das ist die Ansicht der „secundi" gegen die er die „tertii" ins Feld führt).

46) So sagt er Q. VIII, t. 1, sol. object. ad 7 von dem Beweis für die reale Unterscheidung: aut dicant quare magis sequatur illic quam istic (sc. d. realen Identität).

47) Q. VIII, t. 1, sol. object. ad 7, S. 157.

Beweis für den realen Unterschied ebenso auch für die reale Identität zwischen Wesenheit und Dasein in Anspruch genommen werden könne. Auf den Einwand, daß bei solcher realen Identität zwischen Wesenheit und Dasein, jene nicht zerstört werden könne, da etwas von sich selbst, und so die Wesenheit vom Dasein und umgekehrt nicht getrennt werden könne, antwortet Olivi mit ebenso großem Spott wie hervorragender logischer Schlußfähigkeit[48]): Sed mirum quod non advertunt quod secundum hoc sequitur quod nullum esse poterit corrumpi, quia eadem ratione non poterit separari a se ipso. Das ist die pikante Art des Franzosen, und wir wundern uns nicht, wenn er nun das ganze Argument für nichtig erklärt und den Gedanken positiv beendet: unde si per impossibile remaneret essentia separata a suo esse, indubitanter illa essentia adhuc esset actu essentia.

Die Fiktion, mit der Olivi hier arbeitet, berechtigt zu der Annahme, daß er selbst hinter diesen „tertii" mit seiner ganz persönlichen Entscheidung steht. Wenn er dann noch vollends in der darauffolgenden 9. Objektion[49]) dem Dasein ein und dieselbe Eigentümlichkeit zuschreibt wie der Wesenheit, so ist der Schluß vollauf berechtigt, daß nämlich Olivi die Realidentität von Wesenheit und Dasein gelehrt habe. Wir haben eingangs schon gesagt[50]), daß die aristotelisch — thomistische Philosophie den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in der Hauptsache mit dem Gedanken der Partizipation begründete, indem man nämlich nur von Gott, dem ens a se, sagen könne: sua essentia est suum esse[51]). Betrachten wir nun Olivis Ansicht, die in der Annahme der realen Identität von Wesenheit und Dasein auch in den geschaffenen Dingen gipfelt, so ahnen wir leicht, warum er bei Behandlung dieses in die Theologie hineinreichenden Problems seine Meinung hinter den unbekannten „tertii" verbirgt. Es scheint bei einer solchen Gleichsetzung von Wesenheit und Dasein auch in den kreatürlichen Dingen der Unterschied zwischen Gott und seinem Geschöpf aufgehoben zu sein. Olivi löst diese Schwierigkeit gelegentlich der Einwände, die er zur 5. Objektion erhebt[52]): Quod autem dicitur, scilicet quod soli Deo est proprium quod sua essentia est suum esse, nusquam legi in dictu alicuius sancti. Er beruft sich hier auf die Väter der patristischen Zeit[53]) und macht sie zu Kronzeugen seiner eigenen Ansicht oder der dieser „tertii", die seine eigene wiedergibt, wie wir an einem letzten Moment gleich beweisen werden.

---

48) ebd.
49) ebd. ad 9.
50) Vgl. S. 10.
51) Vgl. G. H. Manser: Das Wesen des Thomismus in Divus Thomas 8 (1930) Freiburg i. d. Schw. S. 82 ff.
52) Q. VIII, t. 1, sol. object. ad 5, S. 155.
53) u. a. erwähnt er Augustinus De Trin., Hieronymus: ad Marcellam (155), Hilarius: De Trin. (146), Anselmus: Monologion (151).

Bei dem besten Kenner der Eigenart Olivis, B. Jansen[54]), findet sich folgende aufschlußreiche Stelle[55]): „In den in Venedig 1509 gedruckten Quodlibeta Olivis heißt es ... ad undecim: quaelibet creatura est suum esse, quia in creatura non differt essentia ab esse. Trotzdem, so sagt Jansen weiter, läßt die Quaestio VIII des Vaticanus, die ex professo diese berühmte Kontroverse behandelt, die Frage offen". In creatura non differt essentia ab esse, das sagt Olivi in diesen Quodlibeta und das sagt Olivi von der Ansicht seiner „tertii". Eine zweifache Sicherheit läßt uns also schließen, daß Olivi die reale Identität zwischen Wesenheit und Dasein gelehrt habe: sein im vorhergehenden bewiesener Kampf gegen jede reale Unterscheidung und die Vorliebe für die Ansicht der von ihm als „tertii" bezeichneten Vertreter der realen Identität und zweitens die offene Antwort Olivis selbst in den in Venedig gedruckten Quodlibeta.

6. Wenn wir nun die Ansicht Olivis mit der dieser „tertii" gleichsetzen und das Verhältnis zwischen Wesenheit und Dasein so bestimmen: realiter sunt omnio idipsum, ita quod idem dicunt sed sub alia ratione[56]), so fragt es sich, welche Unterscheidung Olivi hier außer eben der realen gemeint hat. In der Quaestio VIII legt er sich ganz eigentlich die Frage vor: Secundo quaeritur an esse et essentia sint idem. Er geht also davon aus, daß in den geschaffenen Dingen verschiedene „Formalitäten" getrennt sind: esse und essentia und fragt nun: muß diesem Verschiedensein der „Formalitäten" auch ein reales Verschiedensein in den Dingen selbst entsprechen? Die Antwort auf diese Frage haben wir gehört: Wesenheit und Dasein besagen in der konkreten Wirklichkeit ein und dasselbe ungeteilte Sein, jedoch so, daß die Begriffe Wesenheit und Dasein als Begriffe eine Verschiedenheit ausdrücken, indem nämlich dieselbe objektive und real einfache Existenz einmal abstrakt begriffen in dem Inhalt der Wesenheit sich vorfindet, und zum anderen der Begriff des Daseins dieselbe Wirklichkeit konkret beinhaltet und bestimmt[57]).

Den so bezeichneten Sachverhalt der gleichzeitigen Identität und Unterscheidung finden wir bei Olivi wieder in der seine gesamte Metaphysik bestimmenden Quaestio VII[58]), wo er sich die eigenartige Frage vorlegt, ob in einem Sein verschiedene „Formalitäten" sich vorfinden, ohne eine reale Unterschiedenheit in der bezeichneten Sache selbst zu bewirken. Diese zwischen realer und gedanklicher Unterscheidung die Mitte einnehmende Distinktio bestimmt Olivi wie

54) B. Jansen, Die Erkenntnislehre Olivis.
55) ebd. Die Philosophische Eigenart Olivis, S. 19, Z. 15—21.
56) Q. VIII, t. 1, resp. S. 147.
57) ebd. S. 151: Item, abstractum et concretum seu idem sumptum abstractive et concretive omnino dicit idipsum; sed esse et essentia sunt huiusmodi.
58) Q. VII, t. 1, S. 133: Primo quaeritur utrum in aliquo ente sint diversae rationes reales nullam habentes inter se differentiam realem.

folgt[59]): Vocant autem rationem realem ad differentiam rationum quae in solis modis intelligendi consistunt, oder noch bestimmter an derselben Stelle: Ad differentiam igitur istarum vocant rationes reales illas quarum veritas plenarie est in re, ita quod ex modo intelligendi vario non attribuuntur rebus, sed potius ex ipsa natura et veritate reali. Vergleichen wir diese distinctio mit der in Quaestio VIII zwischen Wesenheit und Dasein gefundenen: (esse et essentia[60]) realiter sunt omnio idipsum, ita quod idem dicunt, sed sub alia ratione[61]). Wir vermögen unschwer die nahe Verwandschaft und Gleichartigkeit beider Arten von Unterscheidung festzustellen, auch wenn uns Olivi nicht einen Fingerzeig in dieser Richtung gegeben haben würde.

In der Quaestio VII, wo Olivi das in Frage stehende Problem mit kritischem Blick und tiefer philosophischer Bildung aufrollt, klassifiziert er die Hauptfragen, auf die diese eigenartige Unterscheidung angewendet werden kann. Zum Schluß der reichen Aufzählung von Problemen der Theologie und Philosophie, bei denen diese seine distinctio angewendet werden kann und soll, finden wir folgende aufschlußreiche Notiz[62]): In creatis vero locum habet ... et in materia de natura et supposito et de essentia et esse. An diese Notiz schließt sich dann weiter oben[63]) ein anderer Hinweis: Idcirco qui vult istum modum plenius videre, opportet eum in speciali attendere ad omnes materias praedictas. Zu diesen „materias praedictas" gehört also offenbar auch unsere Frage, die nach dem Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein sucht. Aus den angeführten Zitaten läßt sich folgende Charakterisierung dieser die Mitte zwischen gedanklicher und realer Unterscheidung einnehmenden Distinctio erarbeiten: der Inhalt eines Begriffes (A) schließt den eines anderen (B) in keiner Weise ein und ist von diesem sachlich geschieden, ohne daß damit die wirkliche Seinseinheit zwischen beiden Begriffsinhalten (A u. B) aufgehoben ist. Der diesen Sachverhalt ausdrückende Unterschied ist mit der sog. „distinctio formalis ex natura rei"[64]), wie sie später Duns Skotus[65]) und seine Anhänger gelehrt haben und in welcher Form sie von den Thomisten alter und neuer Prägung zum größten Teil abgelehnt wird[66]) identisch. Olivi nun betont in seiner Quaestio VIII über das Verhält-

59) ebd. resp. S. 134.

60) Mit dem Worte esse meint Olivi mit allen Scholastikern nicht den allgemeinen Begriff des Seins, sondern den des Daseins.

61) Q. VIII, S. 146.

62) Q. VII, t. 1, resp. S. 135.

63) Q. VII, t. 1, resp. S. 137.

64) Auf diese distinctio kommen wir später bei Gelegenheit des Individuationsproblems noch einmal ausführlich zurück.

65) Vgl. P. Minges: Die distinctio formalis des Duns Skotus, Th. Quschr. 90, 1908.

66) Vgl. Gredt, Lehmen, Willems; vgl. auch Manser a. a. O. S. 89 ff.

nis zwischen Wesenheit und Dasein stärker die „identitas realis" als „differentia formalis". Trotzdem sagten wir, daß Olivi den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein mit dieser „distinctio formalis" bestimmt wissen wollte. Der Grund ist kurz der, daß ja Olivi, wie wir gesehen haben, von der Tatsache ausgeht, daß es verschiedene „rationes reales a parte rei" gibt, Wesenheit und Dasein nämlich, und es wird in zweiter Linie erst danach gefragt, ob diesen „Formalitäten" auch ebenso notwendig ebenso viele reale Unterschiede entsprechen müssen. Und das verneint er in vorliegender Problemstellung: Wesenheit und Dasein bezeichnen als Begriffe zwei reale Unterschiede, in der objektiven Wirkkeit selbst aber fallen sie sachlich zusammen. Diese reale Verschiedenheit ist nun nicht in unserem Denken grundgelegt, sondern hat ihre tiefste Wurzel in der Sache selbst und darin liegt ihr wesentlicher Unterschied zur rein gedanklichen Unterscheidung.

Mit der Feststellung, daß Olivi den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein mit der „distinctio formalis ex natura rei" begreift, stellt sich dieser im Gegensatz sowohl zu Thomas und dessen Parteigängern aus dem Dominikanerorden[67]), was an sich weniger zu wundern braucht, wie er auch die alte Tradition seines Ordens verläßt, die so gewichtige Namen wie Alexander v. Hales[68]) und Bonaventura in ihren Reihen sieht und sie zu ihren Begründern rechnet. Nun verstehen wir auch richtig die weise Zurückhaltung mit seiner persönlichen Meinung, die sich Olivi in der Behandlung des heiklen Problems über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein auferlegte. Mit der Lehrmeinung des großen Aquinaten in offenem Kampfe zu stehn, das gehörte fast wie eine Selstverständlichkeit[69]) zu einem Theologen und Philosophen aus dem Franziskanerorden. Anders schon war die Lage, wenn man lang gegangene Bahnen der eigenen Tradition verließ und von sich aus den Weg in eine andere Richtung ging, die auf weite Strecken hin auf Neuland stieß. Wie in der Praxis[70]), so weiß sich auch Olivi in der Spekulation den jeweiligen Umständen geschmeidig anzupassen. Daher seine weise Mäßigung und besonnene Zurückhaltung in der heftig umstrittenen Frage nach dem Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein.

---

67) Vgl. G. Manser a. a. O. S. 88 ff.; 361 ff.

68) Vgl. Schindele: a. a. O. S. 27, der im Gegensatz zu Rittler: a. a. O. S. 47 und Kleutgen (Philosophie der Vorzeit, 2. Bd. 2. Aufl. n. 574) für Al. v. Hales in unserer Frage den realen Unterschied nachweist.

69) Vgl. Ehrle: Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas v. Aquin (Ztschr. f. k. Theol. 37 S. 266—318).

70) So gelegentl. der Abdankung Cölestins V.: Vgl. Liv. Oliger: Petri Joh. Olivi de renuntiatione Papae Coelestini V. Quaestio et Epistola (Arch. Fransc., Quaracchi, XI (1918); ebenso: K. Balthasar: Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden, Münster i. W. 1911, S. 190; vgl. J. Koch: Der Prozeß gegen die Postille Olivis zur Apokalypse: Recherches 5 (1933) S. 302—15.

Wenn sich aber Olivi gegen den realen Unterschied zwischen der konkreten aktuellen Wesenheit und ihrer Existenz ausspricht und sich für die reale Identität beider, der Wesenheit und des Daseins, entscheidet, so sehe ich darin, ohne über den Wert der „distinctio formalis" zur Diskussion zu kommen, ein Zeichen tiefer und umfassender philosophischer Schulung; denn offenbar hat eine andere als reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein mehr Einsicht und Wahrscheinlichkeit für sich[71]), als eben eine solche reale Trennung von Wesenheit und Dasein in der geschaffenen physischen Existenz, wenn auch nicht verschwiegen werden darf, daß „die größere Zahl der führenden Köpfe auf dem Gebiete der Scholastik seit hundert Jahren zu den Anhängern der Realdistinctio gehört[72])."

B. Die Natur im besonderen.

1. Die Natur als Materie und Form. — 2. Die Universalien — Das Problem. — 3. Olivi und der gemäßigte Realismus. — 4. Olivis Stellung zur Kernfrage des Universalienproblems. — 5. Olivis „Formalismus". — 6. Die Natur als Substanz. — 7. Das „esse in se" und die „subsistens".

1. Wir haben gesagt, daß Olivi zunächst mit dem Begriffe der Natur einen ganz allgemeinen Inhalt verbindet: die Wesenheit oder das „Was" des Seienden im Gegensatz zum Nicht-Seienden schlechthin. So allgemein genommen, kommt der Natur eine transzendentale Bedeutung zu. Sie bezeichnet nämlich hier das „Was" des Seienden, gleich ob es sich um das Unendliche oder Endliche, das Mögliche oder schon Wirkliche, das substantiale oder akzidentelle Sein handelt. Wir haben dann weiter das Verhältnis und den Unterschied bestimmt, in dem diese Natur oder Wesenheit zum Dasein steht.

Einen weiteren Inhalt verbindet nun Olivi mit dem Begriffe der Natur: sie bezeichnet sowohl die Form als auch die Materie[73]). Was Olivi mit dieser doppelten Bestimmung im einzelnen aufzeigen will, darüber schweigt er sich aus. Er beschränkt sich lediglich mit einem Hinweis auf Aristoteles[74]) und Averroes[75]). Auch Thomas v.

71) Vgl. Lehmen: Lehrb. d. Philosophie I (Ontologie) S. 338, §2.
72) Vgl. G. M. Manser a. a. O. S. 89, Z. 9/11.
73) Vgl. B. Jansen: Quastiones in sec. librum sent. Petr. Joh. Olivi I, S. 283, 558; II, 257.
74) Arist. . ., Phys., II, 1, 192 b 34 ff., 193 b 4 ff..
75) Averroes, Phys., lib. II, summa 1, cap. 1.

Aquin[76]) kennt diese Einteilung der Natur in Materie einerseits und Form anderseits. Da er in gleicher Weise auf den „Philosophen" verweist[77]), liegt es nahe mit Aristoteles und Thomas zu begründen, warum die Natur uns einmal als Materie und dann wieder als Form begegnet. Aristoteles und mit ihm auch Thomas sagen in den angeführten Stellen von der Natur, daß sie der letzte Grund der Tätigkeiten eines Dinges sei[78]). Von hier aus trifft nun für die Natur einmal die Bezeichnung Materie und zum anderen die der Form zu. So sagt Thomas: Hoc autem principium vel forma est vel materia; unde quandoque natura dicitur forma, quandoque vero materia[79]). Die Materie würde also insoweit Natur genannt, als sie eben passives Prinzip der Tätigkeiten eines Dinges ist, während die Form den Inhalt der Natur in sich verwirklicht, insoweit sie als aktives Prinzip der Tätigkeit eines Dinges angesprochen werden kann[80]). Thomas schließt nun von hier aus weiter und setzt schlechthin den Begriff der Natur mit dem der Form gleich[81]): Et quia per formam completur essentia uniuscuiusque rei, communiter essentia uniuscuiusque rei vocatur natura. Auch Boethius[82]), auf den sich Thomas hier stützt definiert die Natur in eben derselben Weise: Natura est unamquamque rem informans specifica differentia. Wir sehen daraus, daß vornehmlich die Form der Dinge den Inhalt der Natur aufzuzeigen hat. Das ist auch die Ansicht Olivis, wenn er eindeutig betont[83]): natura vero dicat rationem quidditatis et entitatis sui suppositi: inde, quod intellectus attribuit naturae totali nomen formae. Die Form ist im Gegensatz zur Materie als dem unbestimmten bestimmbaren Seinsinhalt[84]) das diese Bestimmende[85]). Insofern als die Natur der Grund ist, warum ein Etwas oder ein Sein ein bestimmtes Etwas oder Sein ist, wird sie Form genannt. So wird der Mensch ein Mensch genannt auf Grund der ihn bestimmenden Wesenheit oder Natur, der Menschheit nämlich. Eben denselben Sachverhalt drückt auch Boethius aus[86]): Natura est unamquamque rem informans specifica differentia. So werden nämlich viele Individuen derselben Art auf Grund ihrer gemeinsamen Wesenheit oder Natur als zu einer bestimmten Spezies zugeordnet gedacht. Olivi begreift also hier die Natur oder Form als jene allgemeine Wesenheit, die ohne das, wodurch sie dieses bestimmte Individuum ist und

---

76) S. Th. S. th. I, q. 29, art. 1, ad 4.
77) ebd.
78) Auf diese auch von Olivi zitierte Definition komme nwir später S. 52.
79) S. Thom. S. th. a. a. O.
80) Vgl. Q. XVI, t. 1.
81) S. Thom. S. th. I, q. 29, art. 1.
82) De duabus naturis, c. 1.
83) Q. XVI, t. 1, ad 6, S. 283.
84) Q. XVI, t. 1, ad 7, ebd.

nur nach dem aufgefaßt wird, was allen Individuen derselben Art gemeinsam ist. Es ist dies kurz die Natur, die die Art oder Gattung beinhaltet. Dieser Inhalt der Natur entspricht, abgesehen von einigen dunklen Stellen[87]), der Bedeutung, die die patristische Philosophie und Theologie mit dem Worte „Physis" verbindet[88]). So erhält das Wort Physis bei Johannes Damascenus eine dreifache Bedeutung: einmal besagt Physis eine allen Individuen derselben Art gemeinsame Natur, zum zweiten die individuelle Natur selbst und endlich die οὐσία, insofern nämlich die Natur Prinzip der Ruhe und der Bewegung genannt werden kann[89]). Die vollends von Augustinus begründete Gleichsetzung der Substanz mit dem Begriffe der Natur und Wesenheit, der die gleiche Bedeutung zukommt wie dem Begriffe „essentia"[90]), ist bis auf den heutigen Tag die herrschende geblieben[91]). So verstand man denn auch zur Zeit des Thomas v. Aquin unter Substanz ganz allgemein nur mehr die Wesenheit der Dinge, und bediente sich zur Bezeichnung der „Hypostase" entweder anderer Namen oder man verband mit „substantia" das Beiwort individua[92]).

2. Wir sagten, daß die Natur als Form betrachtet den Grund bezeichnet warum ein Individuum dieser oder jener Art und Gattung angehört, indem sie nämlich das allen Individuen derselben Art oder Gattung Gemeinsame in ihrem Inhalt aufzeigt. In dieser aufgezeigten Beziehung zur Form ist die Natur ein allgmeiner Beriff: Et ex hoc. (sc. quod natura dicitur forma) exivit divisio illa quod alia est forma partis, alia est forma totius, licet quidam dixerint aliter, forman totius vocantes universalia...[93]). Als Art oder Gattungsbegriff ist die Natur in der Definition zu bestimmen: als eins in mehreren Individuen[94]). Es erhebt sich nun die Frage nach der objektiven Realität dieser allgemeinen Natur. Das diesen Sachverhalt ausdrückende Problem, die Frage nämlich nach der objektiven Gültigkeit der allgemeinen Bestimmtheiten des Seins, hat als Universalienfrage Eingang in die philosophische Spekulation gefunden.

Nachdem Boethius die Begriffe Gattung und Art nach ihrer logischen Seite unter den Namen „Universale" gestellt hatte, war der eigentliche Anlaß zur Entstehung des Ausdrucks Universalienfrage gegeben, die jedoch in ihrem Ursprung in dem Ideenproblem

87) Petavius Trin. IV, 2, 3.
88) S. Ephrem de synodo Chalc. bei Photius cod. 229 S. 1044 ed. Migne.
89) De orth. fide 1, 3, c. 11; Dial. 40.
90) De Trin., 1, 5, c. 5 und 6.
91) Petavius Trin. IV, 4. Franzelin, Tractus de Verbo incarnato, Romae 1870, S. 195 ff.
92) Vgl. Stentrup: zum Begr. der Hypostase (in Ztschrft f. k. Th.) Innsbruck 1871, S. 79; Vgl. S. Thom. S. th. I, q. 30, a. 1, ad 1.
93) Q. XV, t. 1, sol. obj. ad 6, S. 283.
94) Vgl. Q. XIII, t. 1, S. 232: non enim est aliud universale quam unum in pluribus individuis...

Platos ihren Grund und ihre tiefste Wurzel hat[95]). Schon bei Porphyrius war der Gegenstand der Frage nicht mehr die platonische Idee, die unwandelbar und ewig, rein für sich und gesondert von den in die Erscheinung tretenden Dingen existiert; auch nicht mehr die Wesensform des Aristoteles, die dieser an die Stelle der platonischen Idee setzt, und die er nicht getrennt von den körperlicher Dingen in einer überirdischen Ideenwelt, sondern konkret in den Individuen existieren läßt; es sind die Gattungen und Arten, die bei Porphyrius Gegenstand des Universalienproblems sind[96]). Von des Porphyrius Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles aus hat auch die mittelalterliche scholastische Spekulation ein Interesse an der Problemstellung über Sein oder Nicht-Sein der Universalien[97]). Während bei Porphyrius die Universalien entweder etwas Objektives und Wirkliches, oder nur trügerische Gebilde des Verstandes sind, ist in der frühmittelalterlichen Fragestellung vorausgesetzt, daß die Universalien auf jeden Fall etwas Wirkliches sind; es handelte sich nur um die Frage, ob die Universalien Dinge oder Worte sind[98]). So versteht sich auch die Fragestellung Olivis, mit der er seine von logischer Beweiskraft sowohl wie auch von tiefer Belesenheit zeugende Quaestio XIII überschreibt[99]): Septimo quaeritur an universalia sint in suis individuis secundum suam universalitatem an tantum in intellectu. Noch deutlicher wird die Behauptung, daß nämlich Olivi in seiner Universalienspekulation mit der frühmittelalterlichen Diskussion über diese Frage auf jeden Fall voraussetzt, daß die Universalien etwas Wirkliches sind, wenn wir die Fragestellung Olivis nach dem von P. Ehrle in der Borghesianischen Bibliothek aufgefundenen und als 88 (B)[100]) zitierten Codex verstehen[100]). In diesem Codex ist der Wortlaut der Quaestio XIII so formuliert[101]): Quaeritur utrum universalia habent e s s e vel sint in individuis secundum suam universalitatem aut tantum in intellectu. Die Universalien haben also ein S e i n, und es wird nur gefragt nach der formellen Existenz dieser irgendwie schon existierenden Universalien.

3. Olivis Fragestellung lautet eindeutig dahin, ob die Universalien formal als solche in den Einzeldingen existieren, oder ob sie formal nur im Verstande sind. Über ihre weitere Beziehung zu den als Einzel-

95) Vgl. J. Reiners: Der Nominalismus in der Frühscholastik (in Beitr. z. G. d. Phil. d. M'alters VIII), Münster 1910, S. 1.
96) Ebd. S. 2 ff.
97) Vgl. M. Grabmann: Geschichte der scholastischen Methode, I, S. 295 ff.
98) Vgl. J. Reiners: a. a. O. S. 13 ff.
99) Q. VIII, t. 1, S. 231.
100) Vgl. B. Jansen: Quaestionis in sec. librum sent. Petr. Joh. Olivi, t. 1, S. VII/VIII.
101) Q. XIII, t. 1, S. 231, Anm. c.
102) Vgl. J. Reiners: Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik, Bonn 1907.

dingen existierende Individuen ist in keiner der beiden Fragestellungen irgend etwas ausgesagt. Es möchte den Anschein haben, als ob Olivi hier neben dem Realismus in seiner äußersten Extremität[102]), der die Universalien in ihrer Allgemeinheit in den Dingen existieren läßt, die nominalistische Lösung des Universalproblems ins Auge gefaßt habe. Oder doch zum wenigsten die terministische oder konzeptualistische Tendenz, die nicht in den Dingen, sondern nur in unseren Begriffen Universalität vorfinden will[103]). Daß dem nicht so ist, zeigt der folgende Hinweis auf Avicenna und Averroes[104]), mit deren philosophischen Schriften er wohl vertraut ist[105]), und durch die er auch zur Kenntnis der aristotelischen Philosophie gekommen sein mag. Mit der Ansicht Avicennas und Averroes setzt Olivi seine Lösung des Universalienproblems gleich[106]): universalia nullam habeant universalitatem nisi solum in intellectu et secundum intellectum, ita quod nihil sit in rebus nisi particulare et individuatum. So hatte auch Avicenna gedacht[107]). Mit dieser Entscheidung betr. des Wertes der Universalien stellt sich Olivi, wie wir glauben, auf den gesunden Boden des sog. gemäßigten Realismus[108]). So kennzeichnet Olivi denn auch den Inhalt der Universalien und ihre Beziehung zum denkenden Erkennen wie zur objektiv realen Wirklichkeit wie folgt[109]): Qui volunt quod universalia nullam habeant universalitatem nisi solum in intellectu et secundum intellectum ita quod nihil sit in rebus extra intellectum aliquo modo nisi particulare et individuatum. Diese ganze Formulierung läßt unschwer auf den thomistischen Standpunkt schließen, wie denn auch eine weitere Bestimmung Olivis diesen Modus als den in der damaligen philosophischen Spekulation verbreitetsten und gangbarsten anspricht[110]): Iste autem modus dicendi solemnior est et communior et verior, prout credo. Ein Geständnis, das bei Olivi um so mehr überrascht, als er gerade in sonst ebenso heiß umstrittenen Fragen der zeitgenössischen Philosophie immer bestrebt ist durch Verklausulierungen und einschränkende Undeutlichkeiten seine eigene Ansicht hinter den unbekannten „alii" zu verbergen, wie wir in der Frage nach dem Unterschied von Wesenheit und Dasein genügend erfahren haben. Ja, dieses einmalige Geständnis genügt ihm noch nicht. Er sieht sich bemüssigt

103) Vgl. Willems: Institutiones Philos., II, 2, c. 1, S. 326.
104) Q. XIII, t. 1, S. 234: Avicenna et Commentator Aristotelis dicunt quod solus intellectus facit universalitatem in rebus et quod in rebus nihil est nisi particulare et individuatum.
105) Das erhellt aus der Tatsache der wiederholten Anführung genannter Autoren. Vgl. Quaestiones in sec. libr. sent. Petr. Joh. Olivi, III, S. 580/81.
106) Q. XIII, t. 1, S. 235.
107) Vgl. Überweg: Geschichte der Philosophie; patristische und scholastische Zeit, S. 376 und 382 (Hrsg. v. Baumgartner).
108) Vgl. J. Reiners: Der aristotelische Realismus a. a. O.
109) Q. XIII, S. 235.
110) ebd. Z. 10/11.

nach breiter Anführung der Gründe, die für den oben bezeichneten „modus dicendi" in der Universalienfrage sprechen, zum Schlusse nochmals zu bemerken[111]): Tertium igitur modum tanquam saniorem et magis catholicum concedo.

4. Diese wiederholte und kaum mißzuverstehende Beteuerung Olivis, daß er mit seiner ganzen Persönlichkeit hinter diesem weitverbreiteten Standpunkt in der Universalienfrage stehe, läßt einige Bedenken zu, zumal wenn man die ganze philosophische Eigenart des großen Spiritualen mit in Betracht zieht und mit seinen sonstigen Ansichten in anderen heiß umstrittenen Fragen vertraut ist. In der oben bezeichneten Stellungnahme Olivis zum Universalienproblem ist sodann nicht mehr und nicht weniger ausgesagt, als daß einerseits außerhalb des Intellektes nur Individualitäten existente Wirklichkeit haben, und anderseits die Universalien ihrer Universalität nur „in et secundum intellectum" besitzen. Es interessiert aber nun die Kernfrage des Universalienproblems: wie sieht Olivi die gegenseitige Beziehung zwischen den „Allgemeinheiten", die nur im Denken sind, und den Individualitäten und Besonderheiten, die uns in der uns transzendenten Außenwirklichkeit begegnen?

Was nun die allgemeinen Wesenheiten und Naturen angeht, so bemerkt Olivi einmal bei Gelegenheit seiner Quaestio VII[112]), wo er sich in gewohnter Ausführlichkeit über die eigenartige „distinctio formalis" verbreitet[113]): Vocant autem rationem realem ad differentiam rationum quae in solis modis intelligendi consistunt, sicut est ratio universalitatis quam intellectus attribuit naturis rerum absque earum individuatione apprehensis. Diese Stellung der Universalien zur individuellen existenten Wirklichkeit ist nicht unähnlich jener Auffassung und Wertung dieser Allgemeinbegriffe, die Olivi in seiner Quaestio XIII als eine dem Avicenna[114]) und dem „Kommentator des Aristoteles"[115]) eigentümliche Auffassung über die Universalien zuschreibt[116]): Contra Avicenna et Commentator Aristotelis dicunt quod solus intellectus facit universalitatem in rebus et quod in rebus nihil est nisi particulare et individuatum. Gegenüber dieser etwas verfänglichen und an den Nominalismus nahe herantretenden Formulierung der Realität der Universalien als Produkt nur des Verstandes[117]), drückt sich Olivi am eigentlichen Ort, wo er die Universalienfrage „ex professo" behandelt etwas deutlicher aus[118]): quando

111) Q. XIII, t. 1, resp., S. 247.
112) t. 1, S. 133: Primo quaeritur utrum in aliquo ente sint diversae rationes reales nullam habentes inter se differentiam realem.
113) ebd. S. 134, resp.
114) Logica, p. III (f. 12 ra ff.); Metaph., tract. V, c. 1, 2 (f. 86 ra ff.).
115) Averroes, Metaph., lib. VII, summa 1, c. 15, 16 (vol. VII 197 ra ff.).
116) Q. XIII, t. 1, S. 234.
117) Vgl. J. Reiners: Der Nominalismus a. a. O.
118) Q. XII, t. 1, sol. obj. ad 2, S. 248.

res intelliguntur esse universales secundum modum intelligendi solum, res non intelliguntur aliter quam sint; sed bene intelligerentur aliter quam sint, si intelligerentur habere universalitatem, prout sunt extra intellectum; hoc autem intellectus non facit. Also nicht der Verstand ist die erste Ursächlichkeit, die die Grundlage des Allgemeinen schafft, sondern dieses hat realen Grund in den geschaffenen Dingen selbst, dem Einzelnen der Wirklichkeit also, während seine formale Existenz sich im Denken vorfindet. So hatten auch im Grunde Aristoteles und Thomas v. Aquin gelehrt[119]).

Welchen Unterschied aber lehrt Olivi zwischen objektiver Einzelwirklichkeit und der formal im Verstand existenten Allgemeinheit der allgemeinen Wesenheiten und Naturen? Um diesen Unterschied klar zu machen, führt Olivi bei Lösung der siebten Objektion[120]) ein konkretes Beispiel vor: Licet enim cum dico „Sortes est homo" praedicem omnio idem secundum rem, non tamen omnino idem secundum rationem. Olivi legt hier den Nachdruck auf die Verschiedenheit der Begriffe: et ideo non opportet quod eadem sit praedicatio „Sortes est homo" et „Sortes est hic homo", quia praedicatio plus respicit rationem quam realem identitatem. Der allgemeine Begriff Mensch und der singuläre Begriff Sortes, bezeichnen beide also in dem Sachverhalt: „Sortes est homo" dasselbe Objekt: diesen einen ganz bestimmten Menschen, Sortes nämlich. Was Olivi mit dieser streng logischen Beweisführung sagen will, drückt er zum Schluß dieser Lösung der siebten Objektion mit einem Hinweis auf die Individuation aus: Si autem individuatio non realiter differt ab essentia individuata, tunc facilius patet quod dicitur. Nehmen wir den ganzen Schluß zusammen, so ergibt sich nach Olivi, daß sowohl das Allgemeine wie auch das Besondere im Begriff dieselbe reale ungeteilte Einzelexistenz bezeichnen, und daß das bezeichnete Allgemeine wie auch das Besondere in der bezeichneten Existenz eine Realidentität der Sache nach vorstellen, so aber, daß die Verschiedenheit der die Sache bezeichneten Begriffe nicht aufgehoben ist. Klarer noch als hier drückt Olivi seinen Standpunkt in der Universalienfrage gelegentlich der Lösung der zweiten Objektion aus[121]): intellectus non solum potest distinguere inter ea quae sunt subjecto, tempore et loco distincta, sed et inter ea, quae sunt inseparabilia, et non solum inter ista, sed etiam inter duas rationes, quae in re nullam habent distinctionem, licet utraque sit realiter in re, sicut in Deo distinguit rationem intellectus a ratione voluntatis et in Patre productivam Filii a ratione productiva Spiritus Sancti. Es folgt die Anwendung auf einen ganz konkreten Fall: Sive igitur individuatio et individuantia sint inseparabilia ab

119) S. Thom. S. th. I, q. 85, a. 2, ad 2; Arist., Metaph., I, 9. 999 a 33 ff.
120) Q. XIII, t. 1, sol. obj. ad 7, S. 251.
121) ebd. sol. obj. ad 2, S. 248/49.

essentia individuata, sivi omnio sint eadem, diversas tamen rationes eiusdem rei dicentia — und der tiefere Grund für diese Behauptung: intellectus poterit distinguere inter rationem essentiae et inter rationem individuationis suae, non quod intelligat unum esse sine altero aut posse esse, sed per hoc quod intelligit unum non esse aliud aut unam rationem non esse aliam. In fast völlig sich gleichenden Gedankengängen hatte in der Frühscholastik die Universalienlehre des Pseudo Rhabanus[122]) sich bewegt, die in der Spekulation des 12. Jhs. durch Adelard von Bath[123]) konsequent weitergeführt wurde.

5. Aus der angeführten Stelle, die neben dem, was Olivi in der Lösung der vierten und fünften Objektion[124]) sagt, für unsere Frage am aufschlußreichsten ist, ergibt sich zur Lösung des Universalienproblems folgendes Bild.

Allgemeine Wesenheit und individuelle Wesenheit, das Universale also und das Einzelne, bezeichnen als zwei verschiedene formale Bestimmtheiten oder „Formalitäten" in der objektiven Wirklichkeit ein und dieselbe realidentische Existenz, indem nämlich unser Denken beim Allgemeinen absieht von den Besonderheiten, die sich in der bezeichneten Sache vorfinden. Das heißt nun aber für Olivi nicht, daß die bezeichnete Sache aus sich universal und allgemein sei[125]), noch heißt das, daß das Denken diese Wirklichkeit als ein real Universelles erfaßt, sondern er will nur sagen, daß der Verstand, begreift er die objektive Einzelwirklichkeit im allgemeinen Begriff und Inhalt, er diesen Inhalt ohne die besonderen Bestimmtheiten des Raumes und der Zeit als ihm transzendent erfaßt. Die beiden Begriffe sind wirklich unterschieden: denn das Allgemeine begreift in seinem Inhalt nicht das Einzelne, und doch ist in der wirklichen Existenz nur eine reale Identität, das Einzelne nämlich begriffen, so aber, daß trotz realer Identität vorgängig unserem Denken die „Formalität" des Allgemeinen von der „Formalität" des Individuellen geschieden ist. Alles Existierende ist für Olivi individuell[126]). Wie aber „distinctio formalis" und Universalien im engsten Zusammenhang stehen, so findet denn auch das in allgemeinen Begriffen sich vollziehende Denken sein Objekt so vor wie es von ihm erkannt wird.

Noch einen letzten Hinweis für die Tatsache, daß Olivi wie Skotus[127]) die „distinctio formalis" im engsten und notwendigsten Zusammenhang mit der Universalienfrage gesehen hat. Bei der Lösung

122) Vgl. J. Reiners: Der aristotelische Realismus, S. 16 ff.
123) ebd. S. 20 ff.
124) Q. XIII, t. 1, sol. obj. ad 4, S. 250; ebd. ad 5, S. 252.
125) ebd. ad 2, S. 249/50.
126) Q. XIII, t. 1, resp. S. 235: ita quod nihil sit in rebus extra intellectum aliquo modo nisi particulare et individuatum.
127) Vgl. P. Minges: Der angebl. exzessive Realismus des Duns Skotus (in Beitr. zur Gesch. d. Ph. d. M'alters) S. 53.

der 5. Objektion[128]) heißt es: Si noster intellectus potest distinguere et distincte apprehendere diversas rationes in una simplici essentia per omnimodam indifferentiam comprehensas ... Sufficit in ideatis diversitas intellegibilis et diversitas rationis ad alietatem idearum, quia etiam in nobis ad diversificationem habituum et potentiarum sufficit frequenter diversitas solius rationis objectivae. Obwohl hier Olivi stärker die Realidentität der durch allgemeinen und singulären Begriff bezeichneten Sache betont als die diferentia realis, so ist doch in keinem Falle daran zu zweifeln, daß er die Universalienfrage eng mit der „distinctio formalis" verbunden sah. Wir haben vorher gesagt[129], daß Olivi bei der ganzen Problemstellung schon im voraus davon ausgeht, daß es verschiedene „rationes reales a parte rei" gibt, und nur die Frage diskutiert wird, ob ihnen auch ebenso viele reale Unterschiede entsprechen; und letzteres verneint Olivi in unserer Frage.

Weil nun die Idee dieses bestimmten Menschen[130]) sich zum Begriff des Menschen überhaupt per quandam additionem ad ideam hominis (sc. additionem individuationis) verhält, ein Unterschied zwischen beiden also statt hat, anderseits aber das Individuelle und Allgemeine an einem Dinge nicht real getrennt werden können wie zwei res, von denen jede für sich allein sein kann, und weil endlich das Individuelle und das Allgemeine mehr sind als bloße Gedankengebilde, darum muß zwischen beiden ein in der Mitte zwischen realer und gedanklicher Unterscheidung liegender Modus des Verschiedenseins gefunden werden: die „distinctio formalis".

Olivi steht also in der Streitfrage nach der objektiven Realität der allgemeinen Wesenheiten und Naturen ebenso wenig im exzessiven Realismus Platons, wie er weit von dem alle objetkive Allgemeinheit leugnenden Nominalismus Roszellins[131]) entfernt ist.

Man mag Olivis anfangenden „Formalismus" mit dem ausgeprägten des Duns-Skotus, sein eben so großer Ordensgenosse, als exzessiven Realismus behaupten[132]), was wohl nicht der gechichtlichen Wirklichkeit entsprechen dürfte, wahr ist, daß „neben den verselbständigten Ideen Platons, der Abstraktions- und Universalientheorie des Aristoteles, dem Nominalismus Ockhams und der Beginnenden Neuzeit, neben dem Kritizismus Kants auch der „Formalismus" einen der geschichtlich denkwürdigen Versuche darstellt, die Wissenschafts- und Wahrheitsfrage, das Universalienproblem, zu lösen[133]".

---

128) Q. XIII, t. 1, sol. obj. ad 5, S. 252.
129) Vgl. was unter: Wesenheit und Dasein gesagt wurde S. 17.
130) Q. XIII, t. 1, sol. object. ad 5, S. 252.
131) Vgl. J. Reiners: Der Nominalismus a. a. O.; hier ist auch im Anhang S. 63 ff. ein Brief Roscellins an Abälard veröffentlicht.
132) Vgl. P. Minges: Der angebliche exzessive Realismus des Duns Skotus.
133) B. Jansen: Beiträge zur Geschichte der distinctio formalis, S. 533.

6. Daß Olivi mit dem Begriffe der Natur noch einen anderen Inhalt bezeichnet als nur die in ihrer Unbestimmtheit zum Sein allgemeine Natur oder Wesenheit möglicher und wirklicher Dinge, geht aus der Eigenart seiner Fragestellung zu Beginn der Quaestio XV[134]) eindeutig hervor: Nono quaeritur an suppositum seu persona addant aliquid ad naturam in qua et per quam subsistunt. Diese Natur ist eine aus dem weiten Rahmen metaphysischer, bloß möglicher abstrakt und allgemein begriffener Naturen herausgehobene Besonderung. Ihr ist nicht mehr Raum gegeben undeterminiert zu sein und auf alles schlechthin Seiende anwendbar begriffen zu werden. Diese Besonderung der Natur ist gekennzeichnet durch die Eigenart ihres Seinsverhältnisses zum Suppositum. Sie ist hier in die Ebene des Mittels zum Zweck gesetzt, so nämlich Mittel, daß sie notwendig zur Subsistenz des in ihr subsistierenden Suppositums ist. In der ontologischen Ordnung ist ihr also eine vom Seinsinhalt des Akzidenz verschiedene Bestimmtheit eigen; denn als etwas, in dem ein Anderes Subsistenz hat oder in sich selbst existiert, ohne dazu notwendig einem Anderen zu inhärieren, ist diese Natur zum ersten einmal nicht ihrem Inhalt entsprechend ein Akzidenz, also nicht ein in der Definition notwendig mit einem Träger oder Subjekt zu begreifender Inhalt[135]). Wenn also diese Natur in der und durch die Suppositum und Person als Substanzen ihre volle existente Selbständigkeit haben, nicht den Inhalt eines Akzidenz in sich schließt, dann wird sie auch nicht die Wesenheit oder das Was eines solchen akzidentellen Inhaltes sein können. Ist sie aber nicht Akzidenz und auch nicht das Was dieses Akzidenz, dann wird sie einen Seinsinhalt darstellen, der nicht notwendig wie in einem Träger und Subjekt, sondern wie in sich selbst ist: diese Natur wird also Substanz sein.

Die so bestimmte Natur ist das der Beweglichkeit und relativen Veränderlichkeit der Dinge zugrunde Liegende: sie ist der Träger der Zustände und Veränderlichkeiten der Dinge[136]). In ihrem so bestimmten Inhalt als das unverändert im stetigen Wechsel der Dinge Bleibende und Bestand-Habende ist diese Natur nicht mehr im weiten Raume metaphysischer Wesenheit, d. h. einer bloß möglichen Wesenheit begriffen, der keine objektive verwirklichte Realität zukommt. Ihr kommt als Substanz objektive Realität zu[137]). Sie ist bestimmt durch ihre wirkliche Fähigkeit aktuell, d. h. wirklich zu subsistieren.

---

134) Q. XV, t. 1, S. 272.

135) Vgl. Q. LIV, S. 260, t. II.

136) Q. XV, t. 1, S. 272: omne quod potest aliquibus advenire et deperire ipsis manentibus . . .; sed ratio suppositi . . . potest pluribus naturis advenire et deperire.

137) ebd. S. 279, sol. obj. ad 1: ratio suppositi non fundatur in natura qualicunque, sed solum in natura quae est sufficienter et actualiter actualis ad subsistendum.

Damit ist nun einmal gesagt, das diese Natur eine individuelle Natur und Wesenheit ist. Dem allgemeinsten Begriffe der Natur entspricht außerhalb unseres Denkens keinerlei objektive Existenz. In den Dingen existiert nun alles, was nur immer existiert, notwendig als etwas Einzelnes und Gesondertes und Individuelles[138]). Ist nun aber diese Natur dadurch in ihrem Inhalte bestimmt, daß sie die aktuelle Fähigkeit besitzt zu existieren und ebenso zu subsistieren, dann wird sie auch wie das Existierende einerseits und mehr noch das Subsistierende einzeln und gesondert und individuell sein. Die Vollkommenheit nun der Subsistenz kommt dieser indiviuellen Natur nicht nur per akzidenz und nur zufällig zu, sondern eigentlich und wesentlich[139]). Durch diese Vollkommenheit der Aktualität wird die individuelle Natur, die also nicht begriffen wird nach dem, was sie mit vielen Individuen derselben Art und Gattung gemeinsam hat, sondern nach dem, wodurch sie unmittelbar existieren kann, in ihrem substantiellen Sein vollendet und erhält eigentlich so erst den Begriff des Seins und der vollwertigen Substanz[140]). Natur also auf die Ebene der Substanz gestellt wird verstanden vom Insichsein eines Dinges oder sachlich von einem wirklichen Wesen, dem eine selbstständige Seinsweise zukommt. Den universalen und formalen Begriffsinhalt gibt Olivi an in dem esse in se[141]). Als solche schließt nun die individuelle Natur jede notwendige Inhärenz einem anderen Sein gegenüber aus.

Auf Grund ihres formalen Prinzips steht die individuelle Natur als Substanz zu den Akzidentien im Verhältnis des Trägers[142]). Dieses sekundäre und relative Moment gestattet die Anwendung des Begriffes der Natur auch auf nicht absolute Wesen, die ihren Existenzgrund in einem anderen Höheren haben; und zwar ebensowohl auf geistige wie auch auf körperliche Wesen, wie denn ja auch jede geschaffene Natur zu diesem Höheren in dem grundlegenden Verhältnis des Geschaffenen zum Schöpfer steht[143]). Die erstere Bestimmung aber, der Charakter nämlich des esse in se, ermöglicht die Anwendung dieses Begriffes der Natur auch auf das absolute und akzidenzlose göttliche Wesen. Wesenheit oder Natur besagt also in diesem Sinne seinsmäßig ein esse in se, das also, wodurch ein Ding etwas in sich Bestehendes oder eine Substanz ist. Die Substanz ist aber das, was sie ist, eben durch

---

138) Q. XIII, resp. S. 235: nihil sit in rebus extra intellectum ... nisi particulare et individuatum.

139) Q. XV, t. 1, sol. obj. ad 2: hoc complementum actualitatis est complementum naturae substantiale.

140) ebd.: ... per ipsum completur in esse substantiale et per ipsum assumit rationem entis et totalis substantiae.

141) Q. XV, t. 1, sol. obj. ad 8, S. 284: esse quo natura subsistens dicitur esse in se...

142) ebd. ad 9, S. 285: natura enim talis suppositi subicitur et subsistit accidentibus...

143) ebd. ad 7, S. 283: omnis natura creata est dependens a creatore...

ihre substantiale Wesenheit oder Natur, d. h. durch dieses esse in se. Substanz und Wesenheit sind also sachlich dasselbe.

7. Das esse in se nun, vermöge dessen die Natur Substanz genannt wird, und das der so bestimmten Natur wesentlich und also nicht nur zufällig eigen ist, besagt nun nicht einen wirklichen existenten realen „habitus" oder eine reale und wirkliche Fähigkeit und Fertigkeit dieser Natur, sondern ihr kommt dieses esse in se zu „secundum modum intelligendi"[144]). Dieses esse in se besagt nur den absoluten Seinsmodus der Existenzweise, die Olivi eine absolute Aktualität des nur von sich und keinem anderen abhängigen, des selbstständigen Existierens nennt[145]). Also abgesehen davon, ob sie selbstständige Existenz hat oder nicht, so daß die so bestimmte Natur auch in einem anderen wie in ihrem Suppositum sein könnte, kommt ihr das formale Merkmal der Definition der Substanz zu, nämlich das esse in. Aber auch nur insofern ist sie in sich selbst und nicht in einem anderen wie in ihrem Suppositum, als sie eben den realen Begriff des Suppositums in sich verwirklicht[146]).

Zum zweiten kommt dieser individuellen Natur Subsistenz zu, zwar auch nicht als realer „habitus" oder Fertigkeit, als ein wirkliches existentes Insichabgeschlossensein oder Sichselbstbesitzen, sondern als Fähigkeit oder Vermögen, das als solches nicht real von der Natur getrennt werden kann[147]). Diese Subsistenz kommt der Natur als Natur, d. h. als Wesenheit zu, also nur abstrakt und in der dem Denken eigentümlichen Weise, im Gegensatz zum Suppositum, das seine individuelle Bestimmung wesentlich von dieser individuellen Natur erfährt und, wird von diesem die Subsistenz ausgesagt, so ist sie hier als ein realer „habitus", als wirkliche Vollkommenheit begriffen[148]).

Wenn wir nun kurz noch einmal den Inhalt der individuellen Natur in der Definition festhalten wollen, wie ihn Olivi im Verlaufe seiner Quaestio XV in der Hauptsache entwickelt, so dürfte der Inhalt der individuellen Natur folgender Formulierung entsprechen: Die individuelle Natur ist dadurch bestimmt, daß sie eine Substanz ist mit der notwendigen Bestimmung und Vollkommenheit der Subsistenz.

---

144) Q. XV, t. 1, sol. obj. ad 8, S. 284: esse quo natura subsistens dicitur esse in se non dicit habitudinem realem, sed solum secundum modum intelligendi.

145) ebd.: per esse in non significatur aliud quam absoluta actualitas existendi a se impendens.

146) ebd.: nec enim natura dicitur esse in se ipsa, nisi in quantum dicitur habere rationem suppositi.

147) ebd. ad 1; Vgl. Q. LIV, t. II, S. 249; im Gegensatz zu Thomas, der die Fähigkeiten sowohl von der Substanz als auch unter sich real verschieden sein läßt: Vgl. Quaest. disp. de spir. creat. a. 11; S. th. 1, q. 54, a. 3; und im Anschluß an Skotus und Bonaventura: Vgl. Kleutgen: Philosophie der Vorzeit II, n. 628 b.

148) Vgl. Q. XV, t. 1, sol. obj. ad 9, S. 284 ff.

Dabei ist zu bemerken, daß Olivi mit dieser Subsistenz nichts anderes sagen will als die absolute Fähigkeit zur selbstständigen und unabhängigen Existenz. Diese Vollkommenheit der individuellen Natur findet sich in keiner Bestimmung der Natur bei den griechischen Philosophen. So spricht Plato von der „physis" im Sinne der Kraft zu handeln und zu leiden[149]), auch im Sinne von Wesenheit und Substanz: der ousia nämlich[150]). Aristoteles versteht unter der Natur das innere Prinzip der Veränderung, womit augenscheinlich nur die individuelle Natur gemeint sein kann[151]); auch spricht er von der Natur als dem Inbegriff alles Seienden und als der Materie und der Form[152]). Bei Boethius, dem eigentlichen Urheber der strengen Unterscheidung zwischen den Begriffen Natur und Person oder Suppositum, begegnet uns die Natur in der Definition als die allgemeine Wesenheit der Dinge; auch versteht er darunter im engeren Sinne die Substanz[153]), stellt aber dem Begriff der Substanz den der Wesenheit und Subsistenz gegenüber[154]). Braun[155]) bemerkt, daß bei allen Scholastikern das „subsistere" als wesentliches Merkmal der Substanz als solcher gegolten habe, und daß erst nach der Zeit des Thomas v. Aquin in der selbständigen Existenzweise der Substanz eine formelle Eigentümlichkeit der Person gesehen wurde. Auch Skotus und Suarez sehen so in der Subsistenz lediglich eine Eigenheit der individuellen Natur[156]). Für Olivi kann jedoch diese Subsistenz der Natur fehlen, obwohl sie der individuellen Natur als solcher wesentlich zukommt[157]).

C. Die Natur als „principium motus et quietis".

1. Die Definition bei Aristoteles und Olivi. — 2. Der Inhalt der Definition. — 3. Zusammenfassung.

1. Wir haben den Begriff der Natur bei Olivi betrachtet allgemein als Wesenheit, die ohne das, wodurch sie dieses bestimmte Individuum ist und nur nach dem aufgefaßt wird, was allen Individuen derselben Art gemeinsam ist. Wir haben weiter gesagt, daß Olivi mit dem Be-

149) Plato: Phaedr. 270 D.
150) Gorg. 495 A.
151) Arist., Phys. III 1, 200 b 12.
152) Phys., II, 8, 199 a 30; Met., V 4, 1014 b, 16.
153) De Duabus naturis, c. 1.
154) ebd. c. 3.
155) C. Braun: Der Begriff der Person, Mainz 1876, S. 57.
156) ebd. S. 58, 62 ff.
157) Q. XV, t. 1, sol. obj. ad 1: inclinatio quae datur multis naturis quando amittunt esse per se et incipiunt existere in alio supposito, quamvis sit eis substantialis.

griffe der Natur einen ganz bestimmten Inhalt verbindet, wenn er sie auffaßt als individuelle Wesenheit, die so bestimmt ist, daß sie unmittelbar existieren kann. Es wäre nun ein Mangel, wollten wir nicht noch jene Begriffsbestimmung der Natur in den Kreis unserer Betrachtung ziehen, die von Aristoteles bis Thomas ein ganz wesentliches Moment in der Definition des Begriffes der Natur gewesen ist. Was bei Platon die φύσις im Sinne der Kraft zu handeln und zu leiden ist[158]), das ist bei Aristoteles die Natur als inneres Prinzip der Veränderung[159]). So ist die Natur bei Johannes Damascenus die οὐσία insofern sie das Prinzip der Ruhe und Bewegung genannt wird[160]). Boethius drückt den gleichen Inhalt aus, wenn er mit Plato die Natur als die Potenz des Handelns und des Leidens bezeichnet und mit Aristoteles den Inhalt dieser Natur mit dem ersten und wesentlichen Prinzip der Bewegung bestimmt[161]). Und vollends kommt Thomas v. Aquin überhaupt erst zur Begriffsbestimmung der Natur als individuelle Wesenheit über die aristotelische Definition, wonach diese den inneren Grund der Bewegung bezeichnet[162]). Auch Olivi kennt diese auf Aristoteles hinführende Definition der Natur, wenn er mit ihm in seiner Quaestio 31: „De rationibus seminalibus" die Natur bestimmt als inneren Grund der Bewegung und der Ruhe ihres Suppositums[163]). Den gleichen Gedanken drückt Olivi auch aus in Quaestio 54: „De potentiis animae" wo er ebenfalls mit Aristoteles die Natur als den inneren und natürlichen Grund der Bewegung eines Dinges definiert[164]). Interessant ist, wie Olivi überhaupt zu dieser ursprünglichen Definition der Natur kommt, die er in seiner Quaestio XV, wo er doch ex professo über dieses Thema handelt, nicht erwähnt. In der schon erwähnten Quaestio 54 führt Olivi zum Beweis seiner Ansicht, daß nämlich die Fähigkeiten der Seele nichts von der Seelensubstanz Verschiedenes zu dieser hinzufügen, die aristotelische Definition der Natur als inneres oder natürliches Prinzip der Bewegung an. Er geht aus von der Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes, der wegen seiner verschiedenartigen Betrachtungsweise das als unterschieden betrachten kann, was der Sache nach und wirklich nicht unterschieden ist[165]), wie er auch das als getrennt betrachten kann, was untrennbar

158) Vgl. Platon: Phaedr., 270 D.
159) Arist., Phys., II, 1, 192 b 21 ff.
160) De orth. fide 1, 3, c. 11; Dial. 40.
161) Boethius: De duabus naturis, c. 1: natura est vel quod facere, vel quod pati possit; ebd.: natura est motus principium, secundum se non per accidens.
162) S. Thom. S. th. III, 2, 1; I, 29, 1.
163) Q. XXXI, sol. obj. ad 6, S. 511 (t. 1): natura est principium motus et quietis in eo in quo est (Vgl. Arist., a. a. O.).
164) Q. LIV, t. II, S. 257/58: secundum enim Aristotelem (vgl. die angef. Stellen) natura est principium operationis intrinsecum seu naturale et consequenter dicitur vis insita rebus ex similibus similia procreans.
165) hier ist wieder angespielt auf die „distinctio formalis".

ist: der Verstand abstrahiert das eine vom anderen. So erhält das „secundum rem" Ungeteilte vom Verstande verschiedene Namen: so heißt dieselbe Realität „secundum se" betrachtet Wesenheit; in ihrer Beziehung nun zur Materie heißt sie Akt oder Form, in Beziehung zum Ganzen heißt sie „pars formalis", und endlich heißt dieselbe Wesenheit in Beziehung zum „opus" betrachtet: Natur. Auf diesem Umwege über die Seelenkräfte kommt Olivi zur aristotelischen Begriffsbestimmung der Natur, die danach das natürliche Prinzip der Bewegung genannt werden kann. In seiner Quaestio 31 gibt Olivi die aristotelische Definition der Natur etwas vollständiger an[166]): natura est principium motus et quietis in eo in quo est. Die ganze aristotelische Definition der Natur hat Olivi hiermit noch nicht angegeben. Bei Aristoteles heißt es nämlich[167]): Die Natur ist Prinzip und Ursache der Bewegung und der Ruhe dessen, in dem sie primo (als substantialer Grund) und per se und nicht per accidens ist.

2. Wenn wir die von Olivi angeführten Zitate des Aristoteles in ihrer Ganzheit betrachten, so können wir die Natur in der Definition ungefähr mit folgendem bestimmen: Die Natur bezeichnet den inneren Grund der Tätigkeit und der Ruhe dessen, in dem sie wesentlich und nicht nur zufällig ist. Der Terminus „principium", der in der Übersetzung dem Inhalt von erste Wurzel und Ursprung gleichkommen dürfte, nimmt in der Definition die Stelle eines Genus ein, und zwar des Genus, das die Natur mit den physischen Prinzipien im Genus gemeinsam hat. Nicht jedes beliebige Prinzip kann nun mit dem Inhalt der Natur bezeichnet werden. Nur das erste Prinzip, das der Sache wesentlich zukommende Prinzip, ist in der Definition der Natur gemeint; es würde z. B. in den lebenden Wesen deren vitalen Akten zukommen erstes Prinzip zu sein. Die Natur ist in obiger Definiton weiter bestimmt als Grund der Bewegungen, die von den Sinnen in den Dingen erkannt werden. Dabei ist dahingestellt, ob diese Bewegung eine lokale Bewegung ist, oder eine Vermehrung und Verringerung der Quantität, oder endlich auch eine Veränderung der Qualität[168]). Als erster Grund der Ruhe nun bezeichnet die Natur das Verharren einer Sache in dem ihr zukommenden Status oder Zustand, und zwar in dem Zustand, der der Sache wesentlich zukommt. Wenn in der Definition die Natur bezeichnet wird als erster Grund der Bewegung und der Ruhe: in eo in quo est, dann wird dadurch gesagt, daß

166) Q. XXXI, t. I, sol. ob. ad 6, S. 511.
167) Vgl. Arist., Phys., a. a. O.
168) Q. XXXI, t. 1, S. 558: Ad decimum dicendum quod sicut Commentator dicit (Averroes, Phys., II, Summa 1, c. 1) exponens nomen principii positi in definitione naturae, quaedam sunt mobilia secundum locum et secundum augmentum et secundum alterationem quae habent aliquod principium activum quo moveri possunt.

diese Natur der Sache intrinsece d. h. innerlich zukommen muß[169]); oder anders gesagt, die der Sache oder dem Ding von Natur innewohnende Kraft muß diese Sache zu ihrem natürlichen Ziele und Ende bringen: also eine keimhafte Neigung zur vollen Entfaltung und Auszeugung der Anlagen und Fähigkeiten des Dinges.

Es mag nun auffallen, daß in der von Olivi angeführten Definition der Natur, bei der er auf Aristoteles verweist, die aristotelische Formulierung von der ersten Wurzel der Bewegung nicht ganz vollständig wiedergegeben ist. Bei Aristoteles heißt es es nämlich[170]): die Natur ist Prinzip und U r s a c h e der Bewegung usw. Daß Olivi eine Bestimmung in der aristotelischen Definition der Natur ausgelassen hat, nämlich die eine Vollkommenheit, daß die Natur als principium motus auch noch Ursache (aitia) dieser Bewegung sein muß, mag seinen, besonderen Grund haben. Denn dadurch, daß die Natur bestimmt wird als U r s a c h e der Bewegung, d. h. als etwas, das einen wirklichen physischen Einfluß ausübt, wird die Privatio bei Aristoteles aus dem Rahmen der Definition der Natur herausgehoben. Denn wohl mag die Privatio ein gewisses Prinzip sein, aber deswegen ist sie nicht auch noch Ursache[171]). So nimmt denn auch Olivi unter Hinweis auf Aristoteles und Averroes[172]) die Privatio, die wohl ein gewisses Prinzip ist, mit hinein in die Definition der Natur. Es ist somit für Olivi auch die Privatio eine natürliche Bestimmtheit der Sache.

3. Die Natur ist nun zusammenfassend die Wesenheit eines Dinges, insofern diese letzter Grund seiner Tätigkeiten ist. In der Wesenheit der Dinge liegt ja schließlich der letzte Grund, warum diese in bestimmter Weise wirken können. Was immer für Wirkungen ein Ding durch seine natürliche Kräfte hervorzubringen vermag, dafür findet sich der Grund in der Natur oder Wesenheit dieses Dinges. Wie nun jedes Sein seine ihm entsprechende Wesenheit oder Natur besitzt, und wie weiter das Sein und das Gute zusammenfallen[173]), so können wir schließen, daß jede Natur oder Wesenheit gut ist, und daß weiter alle Handlungen und Tätigkeiten eines Dinges, die seiner Natur nicht entsprechen, schlecht sind[174]).

169) Q. XXXI, t. 1, sol. obj. ad 6 S. 511: natura est principium motus et quietis in eo in quo est; ergo omnis naturalis motus est a principio intrinseco; ebd. ad 7: nulla operatio naturalis est violenta et artificialis.

170) Arist., Phys., a. a. O.

171) Trotzdem Arist. in I, Phys., c. 7, die privatio eines der 3 Prinzipien nennt und sie darum auch in die Definition der Natur Eingang finden läßt, so möchte ich dafür halten, daß man unter Tätigkeit etwas Reales zu verstehen hat, nicht etwa ein bloß Gedachtes: und was ist die Privatio anderes als etwas Gedachtes?

172) Q. XXXI, t. 1, sol. obj. ad 12, S. 512.

173) Olivi beruft sich dabei auf Augustinus; vgl. Q. XIV, t. 1, S. 259.

174) Vgl. Q. 118, t. III, S. 357; vgl. hierzu: Artur Landgraf: Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik, Scholastik 4, S. 1, 189, 352 ff.; Freiburg i. Br. 1929.

Wir haben den Begriff der Natur ganz allgemein betrachtet: in seiner allgemeinsten Bedeutung zeigt er das auf, wodurch ein Ding das ist, was es ist. Die Wesenheit in diesem weitesten Sinne kann von allem Sein schlechthin ausgesagt werden; denn alles, was ist, hat das wodurch es das ist, was es ist. Wir sagen kurz, daß die Natur in dieser weitesten Fassung den Seinsgrund zum Inhalt hat. Wir haben weiter gesagt, die Natur oder Wesenheit bezeichne an einem Sein das, wodurch es ein esse in se oder eine Substanz ist. Natur und Substanz sind hier sachlich dasselbe: die Substanz ist nämlich Substanz durch ihre Wesenheit eben das esse in se. Wir haben dann endlich gesagt, daß es der Natur eigen ist, den letzten Grund der Tätigkeiten eines Dinges zu bezeichnen: hier begreift die Natur also kurz den Tätigkeitsgrund eines Seins. Zum Schluß sagen wir nun mit Olivi, daß die Natur den Seinsgrund wie auch den Tätigkeitsgrund eines Dinges bezeichnet: beide sind in der objektiven Wirklichkeit real identisch.

II. Teil:

Das Suppositum.

A. Der Begriff des Suppositums.

1. Geschichtliches zum Begriff. — 2. Der Inhalt des Suppositums. — 3. Die Probleme, die mit dem Suppositum verbunden sind.

1. Die alte Philosophie hat das Substanzproblem wesentlich entwickelt mittels der Begriffe der ersten und der zweiten Substanz, sowie der Unterscheidung von ousia oder essentia und hypokeimenon oder subjectum. Der dem griechischen ousia entsprechende Inhalt ist mit dem lateinischen substantia oder genauer substantia secunda und dem deutschen Wesen oder Wesenheit seiner Bedeutung nach auch auf das Abstrakte und nicht Konkrete anwendbar. Hierüber bestanden im wesentlichen keine Differenzen. Allein im Verlaufe der theologischen Lehrentwicklung der Dogmen der Trinität und der hypostatischen Union[1]) entstanden Streitigkeiten bezüglich der Anwendung des Begriffes der ousia oder Substanz auf das, was in Gott trotz der einfachen Natur dreifach, in dem Gott-Menschen aber trotz der beiden Naturen einfach ist. Die überhaupt im Verlaufe der Entwicklung dieser Dogmen sich herausbildenden Begriffe sind: ousia, hypostasis[2]), physis, substantia, subsistentia, suppositum und persona. Während man bis zum Konzil von Nizäa mit dem Begriffe „hypostasis" den Inhalt der zweiten Substanz im aristotelischen Sinne verband[3]), gelang es den Bemühungen des großen Kappadoziers Basilius, der unermüdlich für die Formel: treis hypostaseis mia ousia, eintrat, daß schon die zweite allgemeine Kirchenversammlung in ihrem Synodalschreiben an den Pabst Damasus sich dieser oben erwähnten Formel bediente, und so das griechische „hypostasis" im Sinne der ersten aristotelischen Substanz gebrauchte[4]). Hypostasis bedeutet allgemein etwas Grundfestes, Reales, wirklich Existierendes, eine konkrete Substanz (erste Substanz: Arist., Categ., c. 5.) ein Einzelding, eine individuelle Existenz[5]). Die lateinischen Namen, die dem griechischen Worte Hypostase entsprechen sind mit substantia prima, subsistentia und suppositum genügend gekennzeichnet[6]). Während nun das Wort Suppositum im Sinne der grie-

1) Vgl. B. Bartmann: Dogmatik (2. Aufl. Freiburg 1911).
2) G. Nottebaum: De personae vel hypostasis apud patres theologosque notione et usu (1853).
3) Vgl. Petavius: theol. dogm. II.
4) Bei Theodoret: I, 5, c. 9.
5) Vgl. Stentrup: Zum Begriffe der Hypostase (Ztschr. f. k. Th.) I, 1877 S. 57 ff.
6) Über den näheren Gebrauch von Substantia und Subsistentiae ebd. S. 80 ff.

chischen Hypostase sehr selten bei den lateinischen Vätern gebraucht wurde, ist seine Anwendung in der Periode der scholastischen Philosophie und Theologie um so häufiger. Das Wort suppositum gehört denn auch seitdem zu den gewöhnlichen Namen, durch die wir die in jeder Hinsicht vollkommene Substanz oder Hypostase bezeichnen. Es sei mir nun gestattet, bevor ich zur Definition des Suppositums bei Olivi übergehe, und seinen Inhalt und die damit zusammenhängenden Probleme näher erörtere, einige einleitende Bemerkungen zu machen, die mir zum Verständnis nachfolgender Ausführungen notwendig erscheinen.

Den natürlichen Ausgangspunkt für unsere Erkenntnis der Dinge bilden die konkreten Außendinge, die als solche einzeln, d. h. als Individuen existieren. Wenn wir nun die Dinge und uns selbst beobachten, so nehmen wir an ihnen und entsprechend auch an uns selbst verschiedene wechselnde Tätigkeiten und Zustände wahr: wir denken und wollen und empfinden bald so bald anders, die Körper der Außenwelt sind bald so bald anders gestaltet, bald in Ruhe bald in Bewegung. Bei all diesem wahrgenommenen Wechsel in und außer uns bleibt stets etwas dasselbe, das nämlich, was allen diesen Zuständen zu Grunde liegt, und von dem wir diese aussagen. Dieses Etwas fassen wir als Subjekt der Tätigkeiten und Zustände auf und nennen es S u b s t a n z im Gegensatz zu den Tätigkeiten und Zuständen, die wir als Akzidentien bezeichnen. Es existiert also alles, je nach der Natur dessen, was in Existenz treten soll, entweder nach Art einer Substanz oder nach Art eines Akzidenz. Die Substanz als das, was den Dingen zu Grunde liegt, hat also einen höheren Grad von Existenzfähigkeit als das Akzidenz, als das, was von diesem Zu-Grunde-Liegenden ausgesagt wird. Der Substanz kommt nämlich eine unabhängigere Weise der Existenz zu, das „sub se sistere" nämlich, im Gegensatz zu der mehr abhängigen und notwendig abhängigen Existenzweise der Akzidentien, die in ihrem Inhalt als das, was, „in alio" inhaeret, begriffen werden. Da es außerhalb Substanz und Akzidenz kein Drittes gibt, so ist es die als Substanz existierende Wesenheit mit der Kraft, Festigkeit und Selbständigkeit ihres Seins, die die Zustände und Tätigkeiten der Akzidentien, damit diese überhaupt existieren können, mit in ihren Bestand aufnimmt, sie trägt und ihnen untersteht (substat).

An der Substanz unterscheidet man also ontologisch eine Wesenheit, die aktual fähig ist, die Existenz in einem gewissen Grad der Vollkommenheit in sich aufzunehmen; zum zweiten ihre ihr von Natur aus wesentlich zukommende selbständige Existenz und endlich zum dritten die wirkliche Fähigkeit und Möglichkeit anderes Sein von geringerer Vollkommenheit der Existenz und des Seins in sich aufzunehmen zur Teilnahme an ihrer Existenz. Die aristotelisch-scholastische Spekulation unterscheidet nun bei dieser vollkommenen Existenzweise oder Substanz eine erste, d. h. eine solche, die wirklich existiert, die als solche da und somit als ein von allen anderen Unterschiedenes

und für sich Da-Seiendes uns entgegentritt: die „substantia prima" = οὐσία πρώτη, und die „substantia secunda" = οὐσία δεύτερα, das was von dieser „substantia prima", dem Einzelding ausgesagt wird; etwas also, was zwar für sich besteht und den Akzidentien unterstehen kann, das aber so, wie es abstrakt gedacht wird, wirklich nicht besteht. Der Inhalt dieser zweiten Substanz, der vom Einzelnen absieht, findet seine Anwendung auf viele Einzeldinge, von denen er ausgesagt werden kann; so wenn ich sage: Sokrates und Plato und Aristoteles sind Mensch. Im Gegensatz hierzu findet der Inhalt der „substantia prima" nur Anwendung auf Einzeldinge, wie er auch nur von diesen ausgesagt werden kann, da er ja konkret und in vollkommener Weise das Einzelne mit allen seinen Bestimmtheiten, die dieses notwendig konstituieren, bezeichnet.

Über diese der aristotelischen Philosophie[7]) entnommenen Begriffe herrscht unter den Scholastikern und auch nicht bei Olivi keine hier wichtige Verschiedenheit, wie sie ja auch alle mit Aristoteles die von Plato herrührende Unterscheidung der Substanz in die erste Substanz als der Idee oder allgemeinen Wesenheit und die zweite Substanz als des konkreten wirklichen Einzeldings ablehnen.

Auch über den eigentlichen Begriff und Inhalt des Suppositums oder der Person finden wir bei den Scholastikern im allgemeinen keine wesentliche Verschiedenheit[8]). Wir definieren also mit Olivi das Suppositum als die erste Substanz oder als erstes und ganzes Subsistierendes, in dem alle Tätigkeiten und Veränderungen wie in ihrem Träger real und wirklich ihre Existenz finden[9]). Aus dieser Begriffsbestimmung des Suppositums als erste Substanz ergibt sich aus dem bisher Gesagten folgender wesentlicher Inhalt:

Als erster Substanz kommt dem Suppositum notwendig eine substantiale Wesenheit zu, das esse nämlich per se. In dieser Bestimmtheit schließt das Suppositum den Inhalt und die eigentümliche Seinsweise des Akzidenz aus, das seinem Wesen gemäß in der notwendigen Beziehung nicht nur zu einem Träger steht, sondern auch diesem anhaftet und inhäriert. Dieses Suppositum wird dann auch weiter eine vollständige Substanz sein, da sie in ihrem Inhalt das ganze ungeteilte Sein des Dinges besagt. Sie ist entsprechend ihrer Natur und Wesenheit nicht auf die Verbindung mit einem anderen substantiellen Sein angewiesen, wie es z. B. die das substantielle Ganze konstituierenden Wesensteile: Leib und Seele, die, obwohl auch sie den Inhalt der Sub-

7) Vgl. Aristoteles: in den ersten Kapiteln der Kategorienlehre; auch Met., I, 4 n. 7; 1, 7 n. 3.

8) Die strenge Definition des Suppositums und der Person haben die Scholastiker von Boethius: De duabus naturis, übernommen.

9) Q. XV, t. 1, S. 288: directa ratio suppositi est ratio primae substantiae seu primi et totius subsistentis in quo omnia accidentia subsistunt sive potius insistunt.

stanz in sich verwirklichen, nicht Supposita genannt werden, weil sie ihrer Natur und Wesenheit nach auf die gegenseitige Verbindung hingeordnet sind, also unvollständige Substanzen genannt werden müssen. Weiter kommt dann auch diesem Suppositum als erster Substanz die wesentliche Eigentümlichkeit der Singularität oder des Individuell-Seins zu. Sein Inhalt ist nämlich nicht an viele der gleichen Natur oder Wesenheit mitteilbar. Aus dieser Unmitteilbarkeit und der damit verbundenen Negation der Möglichkeit der Vervielfältigung ergibt sich ebenso notwendig eine gewisse Unterscheidung von anderen ersten Substanzen oder Supposita. Das Suppositum ist darum als erste Substanz in seiner Existenz einmalig bestimmt. Endlich ist auch dieses als erste Substanz gekennzeichnete Suppositum bestimmt durch die ihm als einem Ganzen zukommende eigentümliche Seinsweise, die nämlich des Subsistierens. Sie ist ein ganz auf sich gestelltes, selbstständiges substantielles Sein, ein in jeder Weise vollkommenes Existierendes.

3. Der Inhalt des Suppositum ist also dadurch gekennzeichnet und von anderen Inhalten dadurch abgehoben, daß es einmal ein esse per se ist. Das Suppositum ist dann weiter eine vollkommene Substanz. Als vollkommene Substanz ist das Suppositum weiter singulär und individuell. Und endlich kommt dem Suppositum das Wesensmerkmal der Subsistenz zu.

Nachdem wir nun den Inhalt des Suppositums festgestellt haben, fragen wir nach der ontologischen Realität, die wir mit dem Suppositum zum Ausdruck bringen: Was ist das Wesen des Suppositums?

Mit dieser Frage ist eine zweifache Problemstellung gegeben: Es fragt sich nämlich einmal: Wodurch wird die Substanz singulär? Wodurch ist es bedingt, daß dieses Individuum oder Suppositum einzeln, d. h. getrennt und unterschieden von jedem anderen Existierenden ist; warum dieses Suppositum nur einmal da ist und schlechterdings nicht wiederholt werden kann? Es ist dies die Frage nach dem Grunde der Individuation, die wir relativ und absolut zu stellen haben: Welches ist der Grund, warum dieses Suppositum nur einmal da ist und folglich nicht mehr wiederholt werden kann? — Absolute Individuation. Welches ist der Grund, warum dieses Suppositum nur eines von den vielen ist, die mit ihm als zur selben Art gehörig erkannt werden? — Relative Individuation. Olivi fragt nun bezüglich der Individuation[10]: Quaeritur an individuatio aliquid addat ad essentiam individui specifice acceptam. Wir werden im folgenden festzustellen haben, welche Lösung er diesem Problem zukommen läßt[11].

Es erhebt sich dann weiter die grundwichtige Frage: Wodurch wird das Suppositum ein tota in se subsistens, eine vollständig in sich abgeschlossen existierende Einzelsubtanz? Oder wie ist die Realität,

10) Q. XIII, t. 1, S. 210 ff.
11) S. Teil B S. 41 ff.

die das Suppositum zur individuellen Natur hinzufügt? Wie verhalten sich „suppositum materiale“ und „suppositum formale“ zueinander, besteht ein wirklicher realer oder nur ein gedanklicher und virtueller Unterschied zwischen dem Suppositum und seiner individuellen Natur. Es ist auch hier zu unterscheiden zwischen der nächsten Frage: Welchen Wert hat die Subsistenz als das formale Element des Suppositums?, während die andere aus dieser ersten sich ergebende Frae lautet: Wie verhalten sich „suppositum materiale“ und „suppositum formale“ zueinander? Olivi geht speziell auf diese Problemstellung ein, wenn er die Frage stellt[12]): Nono quaeritur an suppositum seu persona addant aliquid ad naturam in qua et per quam subsistunt[13]).

B. Das „suppositum materiale“.

1. Individuation und Universalien. —2. Das Problem der Individuation bei Plato und Aristoteles. — 3. Die Individuation in der Frühscholastik. — 4. Das Problem in der beginnenden Hochscholastik. — 5. Das Problem bei Olivi: Die Frage nach dem Grunde der absoluten Individuation. — 6. Olivi und seine verschiedenen Lösungsversuche. — 7. Die Frage nach Olivis persönlicher Stellungnahme zum Problem. — 8. Olivis eigene Lösung. — 9. Die „distinctio formalis“. — 10. Die relative Individuation. — 11. Olivis Prinzip der relativen Individuation. — 12. Olivis Lösung der Frage nach dem Grund der relativen Individuation im Verhältnis zur Ansicht des De Trabibus und Duns Skotus.

1. Die Frage nach dem Grund der Individualität ist ein spezifisch mittelalterliches Problem, das tief zusammenhängt mit den ontologischen und metaphysischen Fragen über die Realität der Universalien und dem fundamentalen Begriff der Materie. Die Individuationsfrage war so sehr Gegenstand der mittelalterlichen Diskussion, daß sie sich zum Parteistandpunkt der verschiedenen Schulen und philosophischen Richtungen des Mittelalters auswirkte. Die Scholastiker nannten sie darum eine Frage, der eine überaus hohe Bedeutung zukomme: quaestio celeberrima, vexata et problema famosum infinitis disputationibus[14]). Es ist dies dieselbe Frage, mit der Leibniz als 19

12) Q. XV, t. 1, S. 272 sqq.

13) Siehe Teil C S. 68 ff. (die Frage nach dem Wert der subsistenz siehe S. 73: das Verhältnis von suppositum „materiale“ und „formale“: oder von Natur und ihrem Suppositum wird behandelt S. 76 ff.

14) Vgl. Bonaventura: I. Scholion zu 2. Sent. d. 3, p. 1.

15) Vgl. A. Stöckl: Grundriß der Geschichte der Philosophie (Mainz 1924) S. 302.

Jähriger in Leipzig promovierte mit einer Dissertation, die sich: De principio individui betitelte[15]), und von der Kuno Fischer[16]) sagt: Er hatte sich die schwierigste und umfassendste Streitfrage der Scholastik zum Thema gewählt, die Hauptkontroverse in der Philosophie des Mittelalters, die zwischen Nominalismus und Realismus geführt wurde". Die Erörterung des Individuationsproblems, in der auch Olivi wegen seiner weittragenden Bedeutung seine eigene Ansicht nicht offen ausspricht[17]), bezeichnet Plaßmann[18]) als eine von jenen Fragen, in denen die „Alten" ihren Tiefblick beweisen. Bei der Schwierigkeit der Frage an sich, mit der sich das Individuationsproblem befaßt, und bei der weiteren Schwierigkeit, Olivis persönliche Stellungnahme zu diesem Problem zu erfahren, will ich nun so verfahren, daß ich nach einer allgemeinen begrifflichen Erläuterung des Individuationsproblems und der Aufzeigung der inneren Abhängigkeit zur Universalienfrage die Geschichte des Problems und seiner verschiedenen Lösungsversuche kurz erörtere. Dieser Weg durch die Geschichte wird notwendig sein, um die bei Olivi zur Diskussion stehenden verschiedenen Lösungen der Frage nach dem Grunde der Individuation zu verstehen und den Lösungsversuch Olivis selbst zu würdigen, um dann schließlich die nicht minder wichtige Frage zu beantworten, welcher der bekannten Schulrichtungen Olivi zuzurechnen ist.

Wenn wir die Dinge in ihrer individuellen Existenz betrachten, so erfahren wir, daß diese Dinge oder Wesenheiten nicht als etwas Abstraktes für sich bestehen, sondern ihr Dasein immer ein Einzelnes begreift. Die Dinge, die uns in der Wirklichkeit begegnen, schließen immer eine numerische, zahlenmäßige Einheit und Einmaligkeit in sich; sie existieren immer konkret als dieses oder jenes bestimmte Individuum und sind so unterschieden und geschieden voneinander da. Das nun, wodurch das Ding für sich so besteht, daß es unmitteilbar wird, nennen die Scholastiker den „terminus individuationis". Das Unteilbarsein oder Ungeteiltsein sowohl als auch das Nichtmitteilbarsein sind, wenn auch in ganz verschiedenem Maße, das Charakteristikum des Individuums[20]). Das Ungeteiltsein ist aber auch mit der metaphysischen Einheit des Dinges identisch[21]). Diese formale Einheit des Ungeteiltseins reicht darum nicht aus, um den Inhalt des Individuums zu konstituieren. Denn auch die Wesenheit eines Dinges, die vielen Dingen derselben Art in gleicher Weise zukommt besitzt in ihrem

16) Kuno Fischer: Geschichte der neueren Philosophie, 2. Bd., S. 74.
17) Diese Zurückhaltung ist ein Charakteristikum Olivis: vgl. Wesenheit und Dasein, Universalienfrage.
18) vgl. Plaßmann: Schule des hl. Thomas, 5. Bd. Metaphysik S. 440 (Soest 1857—62).
19) vgl. Gredt: Elementa Philosophiae: I. n. 386 ff.
20) S. Thom., S. th. III, q. 77, a. 2; I, q. 29, a. 4.

Inhalt das Merkmal der metaphysischen Einheit, trotzdem sie nicht den Inhalt des Individuums vollkommen und adaequat begreifen kann. Zu diesem Merkmal des Ungeteiltseins muß also noch das weitere Charakteristikum der Nichtmitteilbarkeit hinzukommen, wenn wir in einem Sein ein Individuum begreifen wollen, das weder in mehreren gemeinsam ist, noch von mehreren in gleicher Weise ausgesagt werden kann. Einzigkeit und Unmitteilbarkeit sind also die wesentlichen Merkmale der Individualität.

Die Frage nun, wodurch es bedingt ist, daß ein Sein oder Individuum als numerische Einheit da ist und schlechterdings nicht wiederholt werden kann, die Frage also nach dem Prinzip der Individualität, kann gestellt werden: einmal erkenntnistheoretisch als Frage nach den empirischen Kennzeichen der Individualität; sie kann weiter gestellt werden im physikalischen Sinne als Frage nach dem wirklichen konkreten Ursprung eines Dinges; endlich kann sie aber auch gestellt werden im metaphysischen Sinne als Frage nach dem inneren Grund der numerischen Einheit eines Dinges und als Frage nach dem letzten Grund, warum dieses Individuum nicht mehr wiederholt werden kann. Auf diesen letzten metaphysischen Grund der Individuation hat sich die mittelalterliche Spekulation gerichtet, und diese Frage im metaphysischen Sinne nach dem lezten Grund der Individuation bildet auch den Gegendstand der Problemstellung Olivis.

Sowohl für das Verständnis als auch für die Lösung des bezeichneten Problems ist es von grundlegender Bedeutung, welche Stellung man in der Universalienfrage einnimmt[22]).

Sind nämlich die Universalien in den existierenden Einzeldingen formal wie auch inhaltlich real enthalten, so ist die Frage nach der Individualität oder ihrem inneren Grund nichts anderes als eine erkenntnistheoretische Frage nach den äußeren Erscheinungsformen dieser Einzeldinge, in denen die allgemeine Wesenheit verwirklicht ist sowohl formal als auch inhaltlich und material. Die Antwort auf die Frage nach dem Grund der Individualität wird dann auch nur in der akzidentellen Bestimmtheit dieser Einzeldinge liegen können. Sind nun aber die Universalien anderseits nichts als Worte und Produkte unserer Vernunft, und gibt es in der realen Wirklichkeit nur Einzeldinge, dann erübrigt sich wohl die Frage nach einem inneren Grund dieser Einzelexistenzen; denn wenn nur Individuelles schlechthin wirklich real existiert, dann werden die Dinge selbst schon durch sich einzeln und singulär genannt werden müssen.

Wir haben bei Gelegenheit der Universalienspekulation gesagt, daß viele Gründe dafür halten lassen, Olivi habe in der Universalienfrage

21) Vgl. Olivi: Q. XIV, t. 1, S. 256 ff.

22) Vgl. die Ausführungen im 1. Teil; Olivi verknüpft auch beide Fragen miteinander wie wir in der Universalienfrage gesehen haben S. 25.

weder einem schrankenlosen Nominalismus noch einem exzessiven Realismus den Vorrang gegeben, sondern er stehe auf dem gesunden Boden des gemäßigten Realismus, der die Subjektivität der Universalien wohl mit dem Nominalismus behauptet, ihre Objektivität aber auch nach ihrem Inhalte betont. Olivi kann also mit gutem Grunde fragen, warum dieses existierende Einzelding mit seiner spezifischen Natur eines von den vielen gleicher Art ist, warum also ein Individuum eine individuelle Einheit und Einzigkeit besitzt, und warum dieses Individuum eines von den vielen Einzelexistenzen der gleichen Art genannt werden kann. Die Wichtigkeit der Universalienfrage im Zusammenhang mit dem nun zu behandelnden Problem der Individuation[23]) ist somit genügend geklärt.

2. Wenn für Plato einzige Vollkommenheit und Gewißheit das Allgemeine, die ewig unveränderliche Idee ist und das Einzelne in seiner Existenz unvollkommen und nur Abbild und keine reale Wirklichkeit im Sinne der Idee besitzt, dann ist hier einziges Problem, wie denn überhaupt Sinnendinge und Individualitäten sich neben diesen allgemeinen allein gültigen Ideen begründen lassen. Zwischen der allgemeinen Idee, der allein objektive Gültigkeit zukommt, und dem Einzelnen besteht insofern wohl ein Zusammenhang, als nämlich die sinnenfälligen Einzedinge d a s i n d durch die eigenartige Verbindung der beiden Prinzipien: Idee und Materie. Das Einzelding wird das, was es ist, erst durch die Teilnahme an der ihm entsprechenden Idee. Die platonische Begründung der singulären Existenz würde sich kurz dadurch bestimmen lassen, daß die Materie[24]) als das ewig nicht Hervorgebrachte begrenzt und individuell wird durch dieses oder jenes bestimmte Abbild der Idee, an der sie teilnimmt. Alle Bestimmtheiten der Sinnendinge ist ein Resultierendes der Idee[25]).

Was bei Plato als Allgemeines wirkliche Existenz hatte, ist im Gegensatz dazu bei Aristoteles das Einzelding, das sinnlich wahrnehmbare Objekt der Außenwelt. Das Allgemeine als solches ist als etwas von den vielen existierenden Außendingen Prädizierbares zu begreifen, und kann nicht als ein reales Sein aufgefaßt werden: es ist dem Individuellen immanent und in ihm verwirklicht. Dieses Individuelle, Vielheit und Veränderlichkeit als wesentliche Merkmale beinhaltend, ist in seinem konkreten Sein aus Materie und Form konstituiert. Da nun die aristotelische Form das Spezifizierende des Individuellen ist, so kann der Grund der Vielheit in den Dingen nicht in dieser den Artunterschied bedingenden Form des Einzeldinges zu suchen sein. Neben der Form beinhaltet aber das sinnenfällige Individuum noch die unbestimmte Materie als Faktor der Wesenskonstitution des Einzel Kon-

23) Vgl. De Wulf: Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (übs. Eisler) Tübingen 1913, S. 123.
24) Vgl. Cl. Baeumker: Problem der Materie (Münster 1890) S. 177.
25) A. Stöckl: Grundriß der Gesch. d. Ph. S. 43 ff.

kreten. Es ließe sich also fragen, ob nicht in dieser Materie der Grund der Vielheit der Dinge gesucht werden könne. In der Tat ist bei Aristoteles der Grund, warum dieser bestimmte Mensch von einem anderen bestimmten Menschen unterschieden und einmalig ist, die in den beiden verschieden verwirklichte Materie[26]). Während also bei Plato die Form oder Idee eine einzige bleibt, wie groß auch die Zahl der Individuen sei, so ist die aristotelische Form so oft in den Individuen wirklich immanent existent, als es der Zahl nach verschiedene und unterschiedene Einzeldinge gibt. Der Grund dieser Einmaligkeit ist die in allen existente, aber verschieden geformte und der Form fähige Materie[27]). Diese von Aristoteles herrührende Geltung der Materie als Prinzip der Individuation ging dann auf dem Wege über den neuplatonischen Arabismus[28]) in den Besitz der abendländischen Spekulation über.

3. Die philosophische Spekulation bewegte sich nun für Jahrhunderte auf der Grundlage des Platonismus[29]). Es war somit im Neuplatonismus und in der Frühscholastik dem Arthaft-Allgemeinen der Primat gesichert. Das Allgemeine dachte sich der platonische Formalismus als ein Ideales, das sich vor der Aufnahme in die individuellen Besonderheiten existent und wirklich in diesen realisiere. Zur allgemeinen Wesenheit muß noch etwas hinzukommen, um durch eine reale Zusammensetzung mit ihr das wirkliche Individuum zu konstituieren[30]). Das Materielle war ihnen gemäß indischer Vedantaauffassung Grund des Bösen und kann so auch nicht der Grund der Einzelexistenz sein[31]). Die akzidentelle Beschränkung ist somit auch individuelle Bestimmtheit, nachdem das wahrhaft Seiende die allgemeinen Wesenheiten bilden und die sinnliche Erscheinung der Illusion verfällt und nur phänomenale Wirklichkeit bedeutet. Bei Eriugena ist vollends das Individuum nur noch Erscheinung und Phänomen des Allgemeinen, aus dem die Gattungen und Arten und Einzeldinge herausfließen oder emanieren[32]).

Für den Nominalismus Roscellins[33]) ist der Mensch überhaupt nur

---

26) Vgl. A. Schneider: die abendländische Spekulation des 12. Jhs. in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie (Münster 1915) S. 23/24.

27) Die Individuationsauffassung des Arist. indet sich: Met. XII 8, 1074 a. 33; 1. Arist., Met., VII, 8, 1034 a. 5—8.

28) vgl. A. Schneider: a. a. O. S. 70 ff.

29) Vgl. Cl. Bäumker: Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jhs. Münster 1908, S. 599—640 (in Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M'alters III).

30) Vgl. die eigenartige Fragestellung Olivis: Q. XII, t. 1, S. 210: ... an individuatio aliquid addat ad essentiam individui specifice acceptam.

31) Vgl. Willmann: Geschichte des Idealismus I, S. 164.

32) Vgl. Ar. Schneider: Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena (Berlin/Leipzig 1921/23) S. 15 ff.

33) J. Reiners: Der Nominalismus in der Frühscholastik (Münster 1910 (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M'alters VIII, 5) S. 25—41.

als Individuum begreifbar. Ihm bedeutet die Existenz der Einzeldinge selbst schon Grund genug für deren Individuation[34]), während bei Wilhelm von Champeaux, der die Realität der Universalien ante rem in extrem realistischer Spekulation formulierte, das Individuum durch eine Mannigfaltigkeit zufälliger Bestimmungen, die zum substantivischen Bestand des Allgemeinen individuierend hinzukommen, empirischen Bestand hat[35]). Der zwischen Nominalismus und extremen Realismus vermittelte Joscellin von Soissons, für den die Universalien allgemeine Gedanken der Seele sind, suchte den Grund der Individuation des Einzeldings in der Form und läßt die Materie sich in den verschiedenen Einzeldingen ähnlich sein[36]). Gilbert de la Porré, ein ganz entschiedener Gegner des extremen Realismus[37]) und zugleich eines der bedeutendsten Mitglieder der Schule von Chartres, findet den Grund der individuellen Vielheit der Dinge darin, daß die Wesenheiten der Dinge durch eine individuelle Bestimmtheit substantialer Natur real und wirklich existent werden, sodaß schließlich doch Individualität und Existenz zusammen fallen[38]); wie ja auch im aristotelischen Arabismus des Alfabri Individualität und Existenz zusammen fallen und ein und dasselbe besagen[39]). Avicenna, einer der Hauptphilosophen der Araber — Olivi erwähnt und bekämpft ihn oft — sieht in der Materie das Prinzip der einzelhaften Vielheit und läßt die singulären Existenzen entstehen durch ein gewisses Herabfließen der Formen in die Materie[40]). Auch Averroes — Olivi kennt ihn ebenfalls — sieht mit Avicenna in der Materie das Prinzip der Individuation, läßt aber die Formen schon keimhaft in der Potentialität der Materie ruhen[41]). Sieger v. Brabant, ein Zeitgenosse Olivis und Haupt des Averroismus in Paris, suchte gleich wie Averroes den Grund individueller Vielheit in der Materie, läßt aber in den geistigen Substanzen, wo er keine Materie annimmt, den Individuationsgrund fortfallen, sodaß die anima intellectiva eine einzige für alle Menschen bleibt[42]).

---

34) ebd. S. 25 (hier ist auch ein Zitat aus Anselm: De incarnatione verbi, auf den wir bei Ermittelung Roscellinischer Ansichten angewiesen sind, angeführt: S. 28 Anm. 1: qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint homo unus; denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum).

35) Vgl. Überweg, II, S. 260.

36) ebd. S. 292.

37) Vgl. J. Reiners: der aristotelische Realismus, S. 44 ff.

38) Vgl. De Wulf: Gesch. d. m. Philos. (Eisler) 1913, S. 165; Stöckl: Gesch. d. Phil. d. M'alters: I, S. 277.

39) Vgl. Horten: Das Buch der Ringsteine Farabis; Münster 1906, S. 10 ff.

40) Vgl. Überweg: II, 376.

41) ebd. S. 382—85.

42) De anima intellectiva (ed. Mandonnet: Louvain 1908 2. partie) S. 165: Natura quae in suo esse separata est a materia, non multiplicatur multiplicatione materiae. Ergo anima intellectiva non debet multiplicari multiplicatione materiae nec multiplicatione corporum humanorum.

4. In der beginnenden Hochscholastik nun, die ihrem Wesen nach eine Weiterbildung des Peripatetismus ist[43]), fand das Individuationsproblem ähnlich wie die umstrittenen Fragen um Potenz und Akt, um die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein eine eingehende spekulative Erörterung, sodaß jeder sie in Anlehnung an den Parteistandpunkt der Schule, zu der er gehörte, zu lösen versuchte. So ist für Bonaventura, einer der hervorragendsten Vertreter und Begründer der älteren augustinisch gerichteten Franziskanerschule, zu der auch Olivi gehört, wenn er auch in vielen Punkten von ihr abweicht, weder die Form noch die Materie allein das Prinzip der Individuation. Die Materie, die Bonaventura auch in den geistigen Wesen annimmt — und dadurch charakterisiert er sich als Mitglied der Franziskanerschule —, ist in der objektiven Wirklichkeit immer formiert, besitzt also immer eine eigene Bestimmtheit durch die Form. Das individuelle Wesen, in dessen Inhalt Materie und Form zu unterscheiden sind, ist ein „hoc aliquid"; ein „hoc ens" ist es durch die Materie und ein „aliquid" ist es durch die Form[44]). Materie und Form sind also zugleich die konstituierenden Prinzipien des individuellen Einzeldinges. Mit dieser Bestimmung des Individuationsprinzips als der aktualen Verbindung der Materie mit der Form will Bonaventura vermitteln zwischen den Vertretern des Materialprinzips einerseits und den Vertretern der individualisierenden Form andrerseits[45]). Ihm folgten in der Bestimmung des Individuationsprinzips fast alle Glieder der älteren Franziskanerschule und vollends war es mit dem Materialprinzip der Individuation in der Franziskanerschule vorbei, als Johannes Peckham, der in Paris heftig gegen Thomas disputierte[46]), als nachmaliger Bischof von Canterbury das Verwerfungsurteil seines Vorgängers Kilwardby über thomistische Thesen, unter denen sich auch die These von der Materie, die individuiert, befand, erneuerte. Mit welcher Schwierigkeit eine eingehende Lösung des Individuationsproblems verbunden war, zeigt eine eigentümliche Bemerkung, die ein Zeitgenosse Bonaventuras, der „doctor mirabilis" Roger Bacon von Oxford, die ganze Kontroverse über das Individuationsproblem als eine außerordentlich törichte Frage bezeichnet und für die Einzelheit der geschaffenen Dinge allein Gottes Kausalität verantwortlich machen will[47]); sicher aus der Einsicht, daß die Lösung dieses Problems niemals eine vollkommene und endgültige genannt werden kann.

---

43) Vgl. Ar. Schneider: Die abendländische Spekulation (Münster 1915 S. 19, 3. Abschnitt).

44) Bonaventura: I. sent. 2, d. 18, q. 1, c. 3.

45) Bon., II. sent. d. 3, a. 2, q. 3.

46) Acta sanctorum: 7. Martii, Processus Inquisitionis c. 9, n. 77.

47) E. Charles: Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines (Paris 1861) S. 385 Anhang: Et ideo stultitia magna est in huiusmodi quaestione quam faciunt de individuatione.

Um nun die ganze Behandlungsweise dieses Problems und seine Lösungen bei Olivi besser verstehen zu können, glaube ich es notwendig, auch auf die Gegenkontroverse in dieser Spekulation in der Dominikanerschule eingehen zu sollen, und vornehmlich das Individuationsproblem bei Thomas v. Aquin, an dem sich ja die spätere Scholastik im wesentlichen ausrichtete, kurz in den Kreis unserer Betrachtungsweise zu ziehen.

In der thomistischen Philosophie ist das Individuationsprinzip und seine Lösung harmonisch eingebaut in den Rahmen der gesamten Philosophie[48]). Die erste aristotelische Substanz oder das Individuum ist eine reale Einheit von Materie und Form, wobei im Gegensatz zur Franziskanerschule in den geistigen Substanzen eine solche Einheit von Materie und Form fehlt, da diese nur als reine Formen begriffen werden, und in jedem Engel die ganze Spezies verwirklicht ist. Bei den körperlichen Substanzen nun sucht Thomas den inneren Grund der Individuation nicht in der Form, da jeder Formunterschied ein Wesensunterschied ist, sondern in der quantitativ teilbaren Materie, der „materia quantitate signata“[49]). Diese Lehre von der „materia quantitate signata“ als dem Grund der individuellen Vielheit in den geschaffenen Substanzen der Körperwelt wurde mit anderen Lehrpunkten der damaligen philosophisch-theologischen Spekulation durch eine autoritative Entscheidung von Stefan Tempier im Jahre 1277 verworfen[50]). Diese Tatsache ist wichtig, weil sich von ihr her der Polemik der Franziskanerschule gegen die thomistische Individuationsauffassung ein bewußter Rückhalt, in der kirchlichen Autorität nämlich, bot[51]).

5. In diesen Streit der Meinungen sieht nun Olivi seine Spekulation über das Problem der Individuation hineingestellt. Das scheint er auch ausdrücken zu wollen, wenn er eingangs seiner der Scholastik eigentümlichen Methode des sic et non[52]) in der Quaestio XII[53]) von einem unbegrenzten Wald von Meinungen betr. der Frage nach dem inneren Grund der Individuation spricht, um dann bei der Tragweite der Entscheidung und der Schwierigkeit der Lösung am Ende derselben Quaestio doch zu bekennen, daß er es dem Urteil gelehrter Männer anheimgebe zu entscheiden, welcher der von ihm angeführten Lösungsversuche der richtigere sei[54]). Und es scheint, daß er seine Unentschlos-

48) Vgl. L. Baur: Metaphysik (München 1923) S. 88 ff.
49) S. Th. S. th. I, q. 85 a. 7.
50) Denifle: Chartularium I, S. 543 ff. (Paris 1889).
51) Vgl. Ehrle: Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas (in Ztschrft. f. k. Th. 37, 1913) S. 273 ff.
52) Vgl. Hertling: Wissenschaftl. Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jh. (München 1910) S. 5.
53) Q. XII, t. 1, S. 213: Videsne igitur infinitam silvam opinionum in hac materia?
54) ebd. sol. obj. S. 231: Quid autem de istis opinionibus verius sit sapientiorum judicio derelinquo.

senheit, die bei ihm so oft das entschlossene Ja oder Nein vermissen läßt und seine systematiche Art zu einem bloß geschichtlichen Referat herabdrückt, damit nun entschuldigen möchte, daß er am Schluß der Quaestio XII das Unzulängliche eines jeden Lösungsversuches behauptet[55]. Bei der so gezeichneten Lage wird es schwer sein Olivis Stellung zum Problem und den jeweiligen Lösungen klar herauszustellen, ohne den Umweg über eine nähere Auseinandersetzung mit den von Olivi angeführten Lösungsversuchen zunächst gegangen zu sein, um erst dann nach Gründen zu suchen, die eine Fixierung seiner eigenen Ansicht ermöglichen. Zunächst jedoch wird es notwendig sein das Problem wie es Olivi sieht und wie er die Frage stellt im einzelnen zu betrachten.

Olivi überschreibt seine die Individuation betreffende Frage mit einem eigentümlichen Hinweis auf eine mögliche oder wirkliche Unterscheidung der allgemeinen Natur und Wesenheit und der Individuation: An individuatio aliquid addat ad essentiam individui specefice acceptam[56]). Wenn wir die dieser Frage zu Grunde liegenden metaphysischen Gedankengänge in ihrer Einzelheit darlegen wollen, so dürfte der Grund der Fragestellung Olivis, ob Individualität und Spezies real verschiedene Seinsweisen sind oder nicht, in der Gegenüberstellung von allgemeiner Wesenheit und Natur und der Einzelheit oder Individuation als der numerischen Einheit liegen. Wenn wir nämlich viele Individuen derselben Art in unserem nur das Einzelne erkennenden Verstande betrachten[57]), so erkennen wir in diesen neben der individuellen Bestimmtheit und Besonderung, die unsere Sinne unmittelbar anspricht, durch Abstraktion eine noch umfassendere Bestimmtheit, die ihren Inhalt gleichmäßig auf diese ersteren individuellen Besonderungen verteilt. So sagen wir von Platon und Aristoteles und Sokrates z. B. neben der individuellen Bestimmtheit dieses Platon und Aristoteles und Sokrates, die nur einmal da sind, ein Gemeinsames aus: das Menschsein. Diese drei Individualitäten unter der Spezies Mensch einheitlich begriffen und beinhaltet, erlauben nun in Beziehung auf die ihnen gemeinsame spezifische Natur und Wesenheit eine zweifache Fragestellung: einmal kann ich fragen, warum dieser bestimmte Aristoteles usw. eine singuläre Einheit ist, und zwar so eine Einheit und Einzigkeit, daß sie in keiner Weise weder physisch noch metaphysisch von einem anderen Existierenden ausgesagt werden kann. Ich kann dann aber auch weiter fragen, wodurch es bedingt sei, daß diese singuläre Existenz des Plato usw. eine von den vielen singulären Existenzen ist, die

55) ebd.: licet nullam scirem sustinere ad plenum.

56) Q. XII, t. 1, S. 210: die Frage beginnt so: Quoniam autem inter ea quae primo sequuntur ens et eius esse est unitas, individuatio autem est idem quod unitas idcirco sexto quaeritur.

57) Vgl. Q. LXVII, t. II, S. 617: intellectus nihil praeter universalia apprehendat per se et immediate.

unter dem gemeinsamen Begriff der Spezies zusammengefaßt werden. Offenbar ist mit dieser zweiten Fragestellung eine Beziehung des Individuums zu ähnlichen Einzelexistenzen ausgedrückt. Es wird nämlich hier gefragt: woher kommt es, daß es in derselben Art mehrere verschiedene und unterschiedene Einzelexistenzen geben kann, während in der ersten Fragestellung das Individuum nicht in Relation zu einem Anderen derselben Art betrachtet wird, sondern absolut und ohne Bezugnahme auf die Möglichkeit der Existenz anderer Singularitäten derselben Spezies. Diese Frage nach dem Grund der absoluten Individuation beinhaltet darum nur das Wodurch der individuellen Einheit eines Individuums, der zufolge es ein Einzelwesen ist, während die relative Individuation nichts anderes sucht als den Grund der Möglichkeit der Vervielfältigung von Einzelexistenzen, die innnerhalb derselben Spezies gesetzt werden können.

Wir unterscheiden darum streng die beiden Problemstellungen, denn ein anderes ist es zu fragen, warum dieses bestimmte Individuum dieses Einzelwesen ist, und ein anderes beinhaltet die weitere Frage nach dem Grunde, weswegen in derselben Art mehrere voneinander verschiedene Einzelwesen gesetzt werden können[58]). Wenn nun Olivi in seiner Quaestio XII seine spekulative Erörterung anstellt über das gegenseitige Verhalten von Spezies und Einzelnatur, dann meint er hier die Frage nach dem Grund der absoluten Individuation, die dann konkret so lauten dürfte: ist das Einzelwesen ein Einzelwesen durch seine spezifische Wesenheit selbst oder durch eine objektive Realität, die noch zur spezifischen Wesenheit hinzukommen muß, damit es in der objektiven Wirklichkeit ein Einzelnes ist[59])? Anschließend an diese Fragestellung begnügt sich dann Olivi zunächst mit einem geschichtlichen Überblick über die Lösungen, die das Problem der Individuation gefunden hat und stellt diese dann am Schlusse unter die kurze Formel: q u i d a m volunt q u o d n i h i l a d d a t, q u i d a m autem q u o d a d d a t[60]) Sehen wir zunächst wie Olivi diese „quidam" charakterisiert!

6. Weit zurückgehend in die Geschichte der Philosophie zitiert er einmal Boethius und Porphyrius und behauptet von diesen, daß sie die Individualität des Einzeldinges in einer „C o l l e c t i o a c c i d e n t i u m" sehen[61]), so daß die spezifische Wesenheit des Individuums eine individuelle Einheit dadurch wird, daß zu ihr die Zufälligkeiten des Indi-

58) Vgl. S. Schiffini: Principia phil. n. 362 ff.

59) Vgl. Q. XII, t. 1, S. 210: quaeritur an individuatio iliquid addat ad essentiam individui specifice acceptam.

60) ebd. resp. S. 213.

61) ebd. S. 212: quidam enim voluerunt quod individuatio dicat collectionem accidentium, de quorum numero Porphyrius et Boethius fuisse videntur, (vgl. Boeth., Comment. in Porph., III, c. 2. (in corpus script. eccl. lat. vol. 48): quae enim unicuique individuo forma est, ea non ex substantiali quadam forma species, sed ex accidentibus venit).

viduums in ihrer Gesamtheit hinzukommen. Dem gegenüber nun sehen andere in der Realität, die zur Spezies des Individuums hinzukommt, ein materielles Element. Olivi unterscheidet hier erstlich die These, die das Einzelsein durch die Materie selbst bewirkt sein läßt. Die Materie ist also hier durch sich selbst schon die individuelle Einheit und Einzigkeit des Dinges[62]). Eine weitere Individuationsauffassung führt Olivi sodann an und kennzeichnet sie mit der Bestimmung des Individuationsgrundes als eines materiellen Akzidenz: Alii vero quod in corporalibus dicat aliquid accidens materiale, dicunt enim quod in spiritualibus substantiis individuatio nihil addit ad speciem, quia tota species est in individuo, und zwar ist es die materia quantitate signata, die hier Grund der Individualität genannt wird: materia autem non potest, ut dicunt, multiplicari saltem sub specie eadem nisi sub quantitate[63]). Olivi dürfte mit diesem Lösungsversuch die aristotelisch-thomistische Auffassung vom Prinzip der Individuation im Auge gehabt haben, zumal er an gleicher Stelle unterscheidet zwischen körperlichen und geistigen Substanzen, die gemäß ihrer verschiedenen Zusammensetzung aus Materie und Form einerseits und Form andrerseits als der reinen Spezies nämlich, auch einen verschiedenen Grund ihrer Individualität aufweisen: die körperlichen Substanzen erhalten so den Grund der absoluten Individuation in einem zur Spezies hinzukommenden materiellen Akzidenz, während die geistigen Substanzen ihre individuelle Einheit mit ihrer Spezies gemeinsam haben. Mit der von Olivi hier angeführten Bestimmung des Grundes der individuellen Einheit eines Seins sind drei Eigenheiten gegeben, die genügend die thomistische Individuationsauffassung[64]) erkennen lassen. Das ist einmal die „materia quantitate signata", dann die grundsätzliche Verschiedenheit des Individuationsgrundes in geistigen und körperlichen Substanzen und endlich der Hinweis darauf, daß die geistigen Substanzen ihre Individualität mit ihrer spezifischen Natur gemeinsam haben[65]).

Die bisher erwähnten Individuationsauffassungen waren bestimmt dadurch, daß überall die von der Spezies real verschiedene „differentia

62) Q. XII t. 1, resp. S. 212: Alii vero quod dicat aliquid materiale; et horum quidam volunt quod non aliquid differens a materia; volunt enim quod materia per se est individua (vgl. die Anschauung des englischen Franziskaners Bartholomäus Anglicus, die sich mit der oben angeführten von Olivi decken dürfte: Tract. de Proprietate rerum (bei A. Schneider: Metaphysische Begriffe des Barth. Anglicus (Bäumker Festschrift) Münster 1913 S. 161: materia enim est causa individuationis rerum).

63) Q. XII, t. 1, resp. S. 212.

64) Vgl. S. Th. S. contra gent. I, c. 21 a. 3: Essentia vel quidditates generum vel specierum individuantur secundum materiam signatam huius vel illius individui.

65) Vgl. Gloßner: Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule (in Jhb. f. Phil. u. spek. Th.) Münster 1887 S. 40—112, 176—195, 309—340, 466—524.

individualis" in einem akzidentellen Moment gefunden wurde. Olivi kennt nun noch eine andere Individuationsauffassung, für die die „differentia individualis" ein wesentliches und formal bestimmtes Prinzip ist[66]): Alii autem voluerunt quod individuatio adderet aliquid realiter differens ad naturam communem, non autem accidentale sed essentiale et formale[67]). Weiter kennzeichnet Olivi dann die der alten Franziskanerschule eigentümliche Auffassung vom Individuationsprinzip, die sich im wesentlichen an ihrem hervorragendsten Vertreter Bonaventura ausgerichtet hat. Diese Individuationsauffassung ist in der Hauptsache gekennzeichnet durch die Annahme einer Gleichwesentlichkeit in der konstitutiven Zusammensetzung von körperlichen und geistigen Substanzen, die beide ein Resultierendes aus Form und Materie sind[68]). Einen zweifachen Individuationsgrund für körperliche und geistige Substanzen je verschieden anzunehmen, ist somit für die Vertreter dieser Richtung, die auch in den geistigen Substanzen eine Zusammensetzung aus Materie und Form behaupten und der auch Olivi angehört, hinfällig. Die nähere Bestimmung des Grundes der individuellen Einheit der Dinge gibt Olivi für die Vertreter genannter Richtnug an mit dem Hinweis, daß weder die Form noch die Materie für sich allein die Einzelheit des Individuums begründet[69]): et quidam horum volentes explicare quid est illud dicunt quod est appropriatio et contractio principiorum constitutivorum rei. Diese Individualauffassung ist im großen der Lösungsversuch der „älteren Franziskanerschule[70]), ob sie nun den Inhalt dieses Hinbezogenseins dahin erklären, daß die Form durch die Materie und umgekehrt die Materie durch die Form individuell bestimmt wird, oder ob nun Materie und Form durch sich selbst das individuierende Moment der Einzelheit besitzen[71]), im Grunde liegt dennoch hier die gleiche Individuationsauffassung vor; die Konstituierung der numerischen Einheit und Einzigkeit des Existierenden geschieht durch die Materie und Form zusammen und in engster Beziehung zueinander.

Ganz im Gegensatz zu den bisherigen Lösungsversuchen steht ein anderer, der letztlich dadurch bestimmt wird, daß hier jeglicher realer Unterschied zwischen der allgemeinen Natur oder Spezies und der individuellen Wirklichkeit geleugnet wird, sodaß das Individuum schon

66) Q. XII, t. 1, resp. S. 213.

67) Diese Kennzeichnung des Individuationsgrundes für sich genommen ist nicht unähnlich der Individuationsauffassung der Konzeptualisten, die die Individualbestimmtheit gleich Formbestimmtheit setzen: Vgl. Cousin: Ouvrages inédits d'Abälard (Paris 1836) im Traktat: De generibus et speciebus S. 507—550.

68) Vgl. Ueberweg: II. S. 432.

69) Q. XII. t. 1. resp. S. 213.

70) Vgl. Bonaventura: II. Sent. d. 3. p. 1. a. 2. q. 2.

71) Q. XII S. 215: de quo etiam quidam volunt quod unum approprietur per aliud et e contrario . . .: alii vero quod unumquodque habeat per se suam appropriationem.

allein dadurch, daß es d a ist, eine numerische Einheit darstellt und Existenz und Individualität schlechthin identisch begriffen werden[72]). Hier ist jegliche Realität des Allgemeinen geleugnet. Was existiert, ist notwendig nur Individuelles und Einzelnes, wie ja auch für den extremen Nominalismus in seiner Überschätzung des Individuellen eigentliche Existenz nur das Individuum besitzt[73]), während die allgemeinen Begriffe nur subjektive Denkbefehle bilden. Für diesen Nominalismus Roscellins, der ihn in seiner schärfsten Form geprägt hat[74]), gibt es keine Individuationsfrage, die ein Problem genannt werden könnte, da außer der empirisch-individuellen Wirklichkeit kein Reales irgendwelche Existenz hat[75]).

An dieses allgemeine Referat schließt nun Olivi seine Kritik der aufgeführten Lösunsversuche an, die er wesentlich auf den gemeinsamen Nenner bringt: quod aliquid addat et quod non addat. Die Kritik, die Olivi hier an den angegebenen Lösungsversuchen übt, ist so unpersönlich gehalten, daß sie geeignet wäre seine gesamte Quaestio XII über das Verhältnis von Spezies und Individuatio zu einem bloß geschichtlich-kritischen Referat herabzudrücken[76]). Diese diplomatisch-versteckte Art Olivis steht ganz im Gegensatz zur Offenheit seines Schülers De Trabibus[77]), der mit viel größerer Bestimmtheit sich über den Grund der Individuation der Dinge und der Persönlichkeit vernünftiger Wesen äußert, während Olivi scheinbar zu einer sicheren Entscheidung nicht kommen kann[78]). Trotzdem erklärt er zum Schluß der Quaestio XII[79]): Quid autem de istis opinionibus verius sit sapientiorum judicio derelinquo. S i t a m e n h a b e r e m a l i q u a m t e n e r e, secundam tenerem (die thomistische nämlich) quia solemnior et communior est, licet n u l l a m sustinere ad plenum.

7. Obwohl sich damit Olivi für die thomistische Lösung des Individuationsproblems entschieden zu haben scheint, sagt er unmittelbar vorher in der Lösung der vierten Objektion[80]): multi concedunt et, prout credo recte et catholice, quod f o r m a habet p e r s e s u a m

72) Q. XII, t. 1, resp. S. 213: Quidam autem differenter ab istis dixerunt quod individuatio nihil addit ad naturam communem nec ad ipsum individuum.

73) Vgl. J. Reiners: Der Nominalismus a. a. O.

74) Für die Ermittlung Roscellinischer Ansichten sind wir auf die Angaben Abälards angewiesen. Vgl. J. Reiners: Der Nominalismus: S. 28 Anm. 1 die Stelle aus Anselm: De incarnatione Verbi.

75) Mit dieser Feststellung soll in keiner Weise die Identität der Ansicht Roscellins mit der von Olivi aufgeführten geschichtl. Lösung behauptet sein.

76) Vgl. B. Jansen: Petrus de Trabibus, seine spekulative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi. Münster 1923 S. 243.

77) ebd. S. 247.

78) B. Jansen: Petrus de Trabibus, S. 247 sagt: während Olivi zu einer sicheren Entscheidung nicht kommen kann. Ich will jedoch versuchen die Ansicht Olivis eindeutig nachzuweisen und Gründe für die Fixierung seiner Ansicht anzuführen.

79) Q. XII. t. 1. S. 231; Schluß.

individuationem, ita quod nullo modo habet eam aut contrahit ex materia. Das ist die völlige Leugnung des thomistischen Lösungsversuches, für den er sich wie wir sagten, am Schluß der Quaestio aussprach, wenn auch unter Protest: Si tamen haberem aliquam tenere. Mit dem Widerspruch, in den sich Olivi da begeben hat, ist genügend die Schwierigkeit aufgezeigt, Olivis persönliche Stellung zum Problem aufzuzeigen. Ist es überhaupt möglich, Olivis persönliche Ansicht in der Frage nach dem Grund der Individualität der Dinge zu erfahren, und wenn ja, welche Gründe können dafür angeführt werden? Vor Beantwortung dieser Frage scheint mir noch wichtig eine andere zu sein: Was ist der Grund für die eigentümliche versteckte Art und Unpersönlichkeit, die uns Olivi ganz besonders in der Quaestio XII zeigt[81]).

Ein wichtiger Grund für die oft zu Tage tretende Unpersönlichkeit, mit der Olivi seine Spekulation auszeichnet, scheint mir wesentlich in dem gespannten Verhältnis zu liegen, in dem Olivi zu seiner Ordensleitung stand. Zu den mannigfachen Unbilden, die Olivi im Streite der Conventualen und Spiritualen erdulden mußte[82]), wollte er nicht noch bei Behandlung philosophischer und theologischer Streitfragen, wie es z. B. die Frage nach dem Prinzip der Individuation war[83]), die Ungunst seiner kirchlichen Behörde auf sich herabziehen. Darum wohl schließt er sich scheinbar auch in der wichtigen Frage nach dem Prinzip der Individuation der gangbarsten Anschauung seiner Zeitgenossen an.

Es dürfte sich aber nun nicht mit der betonten kritischen Einstellung Olivis[84]) vereinbaren lassen, daß er es bei der Behandlung einer brennenden Streitfrage mit einem bloß geschichtlich-kritischen Referat getan sein läßt, um sich dann einer philosophischen Größe seiner Zeit anzuschließen, wo er doch in vielen anderen Fragen[85]) die kritiklose Verehrung und blinde Gefolgschaft derer geißelt, die da nur eine kopierte Philisophie anerkannter Autoritäten zu bieten vermögen. So glaube ich nicht, daß es Olivi in der Individuationsfrage an Kraft gefehlt habe schlußfähig zu werden, sondern daß die augenscheinliche Unpersönlichkeit ein Zeichen besonnener Zurückhaltung und auch ein wenig Diplomatie ist, aus dem Widerstand der Ordensleitung in manchen anderen Fragen leicht verständlich. Ein weiterer Grund, warum ich annehme, daß Olivi in der Frage nach dem Prinzip der Individua-

80) ebd. S. 229: sol. objekt. ad 4.

81) vgl. J. Koch: Der Sentenzenkommentar des Petr. Joh. Olivi a. a. O. S. 303—310, wo Olivis Ansicht „über die Theologie als Wissenschaft" dargetan wird, heißt es S. 306, daß Olivi erklärte „an den philosophischen Ansichten läge ihm nichts, ... (Olivi ist eben hauptsächlich Theologe, dem die Philosophie „ancilla theologiae" ist; dieses Moment ist m. E. noch zu berücksichtigen, wenn oben von der Unpersönlichkeit Olivis gesprochen wurde).

82) Ehrle: Olivis Leben und Schriften (Archiv II) S. 409 ff.

83) Denifle: Chartularium: a. a. O. S. 543 ff; vgl. J. Koch: Der Prozeß gegen die Postille Olivis a. a. O.

tion seine eigene Ansicht nicht mit der von ihm unter Protest bezeichneten thomistischen Lösung identifiziert wissen wollte, sehe ich in der Tatsache, daß sein unmittelbarer Schüler de Trabibus[86]) ganz offen die Individuationsfrage eindeutig löst und den Grund der Einheit und Einzigkeit eines jeden Dinges mit dessen Wesen selbst gegeben und begründet sein läßt[87]). Die individuelle Differenz fügt hier nichts reales und darum nichts wesentliches zur Spezies des Individuums hinzu. Bei de Trabibus liegt somit der Grund und das Konstitutivprinzip der Individuation in der wesenhaften Anlage des Dinges selbst begründet, und bedeutet nicht etwas von dessen Wesenheit Verschiedenes. Wir werden noch sehen, inwieweit wir hier vom Schüler auf den Lehrer zurückschließen können. Betrachten wir nun noch endlich den ganzen Aufbau seiner Quaestio XII, dann stellen wir einmal fest, daß Olivi, obwohl er zu Ende seines geschichtlichen Überblickes zusammenfassend behauptet, daß alle angeführten Individuationsauffassungen sich unter einen gemeinsamen Nenner bringen lassen: quamvis in summa sub duabus comprehendantur: quia quidam volunt quod nihil addat, quidam autem quod addat[88]), er doch noch einen anderen von allen vorher angeführten im Grunde verschiedenen Lösungsversuch kennt. So begegnet uns im Corpus der Frage XII[88]) eine aufschlußreiche Bemerkung: Quia autem rationes utriusque opinionis valde fortes esse videntur, idcirco fuerunt a l i i qui n i s i sunt c o n c o r d a r e u t r a m q u e. Er kennt also noch eine andere vermittelnde Ansicht, obwohl er eingangs ausdrücklich nur von zweien spricht, von denen die eine in einem realen Unterschied zwischen species und individuatio gipfelt und die andere im Gegensatz dazu k e i n e r l e i Unterschied zwischen beiden Realitäten (Olivi würde „Formalitäten" sagen) annimmt. Zu dieser einen Eigentümlichkeit kommt dann noch eine rein äußerliche Eigenart. Während nämlich Olivi nach Darlegung der Gründe, die für ein Zusammenfallen von „individuatio" und „species" sprechen, die Individuationsauffassung vom realen Unterschied zwischen genannten Realitäten nur in aller Kürze streift, legt er die dritte zwischen den beiden erwähnten Ansichten vermittelnde Individuationsauffassung seiner „alii" eingehend dar und gewährt ihr bei seiner kritischen Würdigung auffallende Zuneigung[89]).

84) B. Jansen: Petrus Joh. Olivi: Ein lange verschollener Denker (Stimmen der Zeit): Freiburg i. Br., 96. Bd. 1918.

85) Vgl. B. Jansen: Quaestiones in sec. Libr. Sent. III (Quaracchi 1923—26) S. 594 sqq.

86) Vgl. B. Jansen: Petrus de Trabibus a. a. O. S. 247: Videtur igitur dicendum, quod illud est causa individuationis in unoquoque, quod est c a u s a e s s e n d i in eo; nam individuatio nihil reale vel essentiale addit omnino ad essentiam eius, cuius individuatio dicitur esse (genau so hätte Olivi sprechen und schreiben können!).

87) Q. XII. t. 1. resp. S. 213.

88) ebd. S. 226 ff.

89) Vgl. Q. XII. sol. obj. S. 227—31.

Endlich spricht sich Olivi an einer ganz anderen Stelle entschieden für diesen Lösungsversuch aus. So behauptet er gelegentlich der Lösung der siebten Objektion seiner Quaestio XXI[90]) dasselbe, was er in seiner Quaestio XII über die dritte Individuationsauffassung jener „alii" gesagt hat. In der Quaestio XXI[91]) heißt es: dicendum quod non est aliud individuatio ab essentia materiae secundum rem, sed solum secundum rationem, realem tamen, quia nec hoc forte est in aliquo, und in Quaestio XII sagt er[92]): fuerunt alii qui nisi sunt concordare utramque per quandam distinctionem differentiae et additionis realium essentiarum aut rationum realium aut rationum in solo intellectu existentium. Beide Zitate haben gemeinsam, daß sie über den Grund der Individuation aussagen, und daß sie auf der von Olivi immer wieder vertretenen „distinctio formalis" beruhen. Ich glaube nun, daß alle angeführten Momente zusammengenommen, mit Recht darauf schließen lassen, daß Olivi seine persönliche Sympathie voll und ganz der auf der „distinctio formalis" gründenden Individuationsauffassung gehört, zumal ja Olivi in der Universalienfrage denselben Weg der „distinctio formalis" gewählt hat, und wir sahen, wie sehr beide Fragen miteinander im Zusammenhang stehen[93]).

Wenn wir nun noch die beiden angeführten Zitate mit der Individuationsauffassung des Petrus de Trabibus[94]) vergleichen, so glaube ich hinreichend begründet zu haben, warum ich im folgenden die Ansicht Olivis mit der seiner „alii" identifiziere.

8. Die vermittelnde Individuationsauffassung dieser „alii" begreift nun Olivi folgendermaßen:

Der Unterschied zwischen allgemeiner Natur und individueller Einzelnatur besteht. Das Entscheidende ist aber nun die Art des Unterschiedes, der zwischen Spezies und individueller Natur zu setzen ist. In der ontologischen Ordnung ist ein dreifacher Unterschied zwischen zwei Realitäten möglich: ein realer, „secundum rem", ein gedanklicher „secundum rationem" und ein von Olivi behaupteter realer„ formaler" Unterschied. Der erste Unterschied gründet auf der Verschiedenheit der Dinge selbst, in der Individuationsfrage also auf der realen Unterscheidung der „spezies" und der „individuatio". Es ist ein solcher Unterschied, wie er auch bei Form und Materie besteht. Für Olivi besteht nun ein solcher Unterschied nicht[95]): et hoc modo dixerunt quod individuatio nihil addit ad essentiam individui. Olivi gibt für diese Be-

90) Q. XXI. t. 1.: An materia sit una numero.
91) ebd. S. 388 ad 7.; vgl. ebd. ad 6.: dicendum quod species nihil aliud est secundum rem ab individuis. . . .
92) Q. XII. S. 226.
93) Vgl. das Kapitel über die Universalien S. 22 ff.
94) Vgl. B. Jansen: a. a. O. S. 247.
95) Q. XII. t. 1. resp. S. 227.

behauptung verschiedene Gründe an. Dieses zur allgemeinen Wesenheit Hinzukommende ist einmal keine akzidentelle Bestimmtheit und zum anderen keine formale Realität. Wäre nämlich diese hinzugefügte Realität ein Akzidenz, das zur Spezies hinzukommend in dieser die Individualität bewirkte, dann wird notwendig von dieser akzidentellen Realität gefragt weren müssen, wodurch denn diese akzidentelle Bestimmtheit ihre Individualität besitze, da sie ja dann die Aufgabe hätte nach Art einer Akzidentalursache die spezifische Wesenheit zu einer individuellen zu machen[96]). Und ist dieses Hinzugefügte eine Quantität, dann gilt von ihr dasselbe[97]): secundum omnes quantitas est accidens. Mit diesem Urteil hat Olivi sicherlich die materia quantitate signata treffen wollen, wie er auch die Boëthianische Auffassung vom Grunde der Individualität als einer zur Spezies hinzukommenden „collectio accidentium" bekämpft[98]): Opportebit etiam dare per quid ipsa accidentia individuentur. Der Fragepunkt wäre so in allen drei Fällen nur auf eine andere Ebene geschoben, aber nicht beantwortet: et de illo alio sequetur idem et sic in infinitum[99]). Die zur Spezies hinzukommende Realität ist also keine akzidentelle Bestimmtheit der „individuatio".

Der Grund der „individuatio" kann aber auch nach Olivi nicht in einer Formalursache gesucht werden, die zur allgemeinen Natur hinzukommend das Individuum konstituierte[100]): omne essentiale additum constituit novam speciem seu est pars speciei, und wir hätten keine Individualverschiedenheit mehr, sondern eine Formal- und Artverschiedenheit: cum enim omnia essentialia rei cadant in eius definitione, ablatio unius et appositio variabit essentialiter ipsam definitionem. Wäre aber nun jenes Wesenhafte, das die differentia individualis beinhaltet, ein materielles Moment[101])): tunc nihil aliud erit dicere quod una forma substantialis differat ab alia numero nisi quod habet aliam materiam; et ita essentia formalis secundum se non erit numerata, immo vere erit una et eadem in duabus materiis. Die „differentia individualis" kann also nicht etwas Wesentliches und auch nichts Akzidentelles zur „spezies" hinzufügen[102]), es kann also kein realer Unterschied statthaben zwischen der „spezies" und der „individuellen Einzelnatur. Eine Unterscheidung „secundum rem" gibt es also für Olivi nicht zwischen Spezies und individueller Einzelexistenz; er hiltf sich nun mit einer anderen Unterscheidung[103]): Alia est additio

96) Q. XII. t. 1. resp. S. 215: hoc accidens additum erit ecessario in aliquo genere et in aliqua specie, et tunc sua specifica essentia per aliud addidens sibi additum erit individuale. . . .
97) end. S. 216.
98) ebd. S. 217.
99) ebd. S. 215.
100) ebd. S. 217.
101) ebd. S. 219.

rationis realis ad rationem realem nullam implicans realem differentiam seu aliquam diversitatem essentiarum; unde nec proprie nec simpliciter dicitur additio, sed solum secundum quid. Zur Verständlichmachung dieses Unterschiedes und dieser „additio" führt Olivi eine Reihe von Beispielen an: So fügt nämlich, sagt er, in Gott gedacht, die Liebe zu seiner Weisheit etwas hinzu, was in letzterer nicht notwendig enthalten ist, und doch ist in Gott Liebe und Weisheit ein und dasselbe. Ein anderes Beispiel Olivis aus der Philosophie mag noch deutlicher den von Olivi behaupteten realen Unterschied und doch nicht realen secundum rem sondern nur secundum quid erklären[104]): Sicut ratio dextri et sinistri nullam rationem realem dextri et sinistri ponit in lapide qui aliquando est mihi a sinistris et aliquando a dextris, sed solum ponit diversitatem rationum in ipso secundum solum modum intelligendi, licet realem ponat in altero extremo respectu cuius ipse lapis dicitur dexter et sinister. An diesen Beispielen, die Olivi verschieden variiert, ist klar, wie er das Verhältnis und den Unterschied zwischen species und individuatio bestimmt wissen will. Obwohl die individuatio mit der species zusammen secundum rem dasselbe individuelle Sein bezeichnen, so sind doch beide, individuatio und species, secundum quid unterschieden. Allgemeine Natur und individuelle Natur fallen also in der objektiven Wirklichkeit zusammen, sie sind verschieden secundum quid, d. h. je nach Art der Betrachtsweise unseres Verstandes. Man könnte nun versucht sein zu sagen, Olivi habe den Unterschied zwischen species und individuatio in rein gedanklicher Form gesehen. Eine bloß gedankliche Unterscheidung sieht auch zwei Inhalte in derselben Sache existent, während ihre Verschiedenheit im Denken begründet ist. Wo liegt nun hier der Unterschied zwischen der rein gedanklichen Unterscheidung und der distinctio, die Olivi eine reale secundum quid nennt?

9. Für Olivi gilt es als ausgemacht, daß individuatio und species zwei real verschiedene Begriffsinhalte darstellen. Diese Verschiedenheit gründet nun aber nicht in der Eigenart unseres Denkens sondern in der bezeichneten Sache selbst, dem Individuum nämlich. Es entspricht also den beiden real verschiedenen Begriffen in der objektiven Wirklichkeit keine reale Verschiedenheit; denn, so sagt Olivi[105]), jener Grundsatz ist falsch, nach dem immer und überall der Verschiedenheit realer Begriffe auch immer eine reale Verschiedenheit im Wesen folgen müsse: constat autem rationem potentiae et rationem essentiae ipsius materiae esse rationes diversas, et ita

102) Vgl. hierzu die Ansicht des de Trabibus: nam individuatio nihil reale vel essentiale addit ... a. a. O. S. 77, Anm. 1.

103) Q. XII. t. 1. resp. S. 227.

104) ebd.

105) Q. XVII. t. 1. resp. S. 356/57: ... sumpserunt pro primo principio quod ubicunque est diversitas rationum realium, semper est ibi diversitas essentialis. ...

quod quaelibet earum est in materia secundum rem et non solum secundum modum intelligendi, credo tamen cum aliis quod penitus sint eadem secundum rem[106]). Es sind also, auf das Problem der absoluten Individuation angewendet, zwei verschiedene „rationes reales" da: species und individuatio nämlich. Diese beiden Inhalte sind formell und vorgängig und unabhängig vom Denken verschiedene Begriffe, die sachlich identisch sind. Dabei kann von der „individuatio" nicht die „species" und umgekehrt ausgesagt werden. Das Wesentliche bei dieser „distinctio formalis" liegt in der Tatsache, daß unabhängig von unserem Denken zwei Begriffsinhalte da sind, die einer den anderen nicht einschließen, die aber trotzdem die objektive Wirklichkeit in realer Identität begreifen. Es ist damit diese Unterscheidung weder eine reale noch eine nur gedankliche[107]), sondern eine die Mitte zwischen den beiden genannten Distinktionen einnehmende „distinctio realis formalis ex natura rei". Der Grund, warum unterschieden wird, liegt in der realen Verschiedenheit der Begriffe, darum sagen wir mit Recht von dieser distinctio, daß sie eine „formale" sei[108]). So sagen wir nun auch mit dem gleichen Recht von der allgemeinen Wesenheit und der Individualitas, daß sie Formalitäten einer realidentischen Wirklichkeit sind.

Olivi wendet in der Individuationsfrage seine ganze spekulative Tiefe auf zur Begründung und Erklärung dieser von alter und neuer Scholastik als unzulässig behaupteten distinctio[109]). Für Olivi ist sie, obwohl noch keine feste These, sondern nur eine „excogitatio", in hervorragender Weise geeignet Probleme der Philosophie und Theologie zu erklären: fuit excogitatio potius quam opinio qui propter varios modos defensionum fidei et subtilitatum circumstantium articulos eius, varios modos in ardibus difficultatibus absque assertione temeraria consueverunt cogitare; qui dicibant quod non solum in Deo, sed etiam in rebus creatis videntur esse plures rationes reales absque omni differentia[110]).

---

106) ebd. Vgl. auch Q. LIV. t. II. S. 247.

107) Vgl. Q. LIV. t. II. sol. obj. S. 262.

108) Q. XIV. t. 1. sol. obj. S. 264: dicunt quod distinctio ... non fuit facta secundum diversitatem (reale Unterscheidung) nec secundum solam diversitatem intellectus seu intelligendi (distinctio rationis) sed secundum diversitatem rationum realium.

109) Vgl. Lehmen: Lehrbuch der Philosophie I. S. 367/68.

110) Q. VII. t. 1. resp. S. 134. Die Bezeichnung excogitatio, die Olivi für diese distinctio formalis wählt, läßt den Schluß zu, daß die Entstehung der „distinctio formalis realis ex natura rei", die allgemein dem jüngeren Zeitgenossen Olivis, Skotus, zugeschrieben wird, wesentlich früher anzusetzen ist, und vielleicht in ausgeprägter Form erst bei Olivi zu beginnen hat; vgl. B. Jansen: Beiträge zur geschichtl. Entwicklung der distinctio formalis, in Z.K.Th. Innsbruck (1929) S. 317—344; 517—544; ebs.: Ephrem Longpré: La philosophie du bienheureux Duns Scot, Paris (1924), S. 238.

Daß Olivi auch in der Lösung des Individuationsproblems diese „distinctio formalis" angewendet wissen wollte, zeigt folgender Hinweis über den Geltungsbereich dieser Distinctio[111]): In creatis vero locum habet (sc. diese distinctio) in materia de proprietatibus annexis enti ut sunt individuatio, unum, verum, bonum et consimiliter. Zu diesen angeführten Gründen, die für die Annahme sprechen, daß Olivi entgegen seiner Behauptung im Korpus der Frage XII[112]), auch das Individuationsproblem mit seiner formalen Unterscheidung gelöst und erklärt sehen wollte, führe ich nun noch einen letzten an, der keinen Zweifel mehr über die persönliche Ansicht Olivis in unserer Frage lassen dürfte. In seiner Quaestio 21, wo er sich über die Metaphysik des Materiebegriffes umständlich verbreitet, und also das Individuationsproblem nicht ex professo behandelt, erklärt er zur Lösung der siebten Objektion[113]): ad septimum dicendum quod non est aliud individuatio ab essentia materiae secundum rem, sed solum secundum rationem, realem tamen, und in der Lösung zur sechsten Objektion sagt er[114]): Ad sextum dicendum quod species nihil aliud est secundum rem ab individuis, und vorher sagt er, wo er von dem Begriff der Form redet[115]): Et sic (sc. wie es von der Form gilt) est dicendum de materia cuius essentia est sua distinctio. Die Materie also, wie auch die Form haben aus sich ihre Individualität; ebenso ist auch die species nur formal von der Einheit und Einzigkeit eines Existierenden zu unterscheiden.

Wir könnten nun einwenden, daß nach dieser Lösung Olivis der Schluß gerechtfertigt wäre, der so lautet: Est homo, ergo hic homo, d. h. die Spezies Mensch ist da, also ist auch die individualitas Mensch zu schließen. Olivi begegnet diesem Einwand in der Lösung der ersten Objektion[116]): diversitas rationum sufficit ad hoc quod non sequatur individuum ad suum superius affirmando, ut quod non sequatur: „est homo, ergo hic homo"; und er führt ein Beispiel an: Licet enim in Deo idem sit sapientia et voluntas, non tamen sequitur: „scit hoc, ergo vult hoc". Und der tiefere Grund: fundamentum habet a re, sed complementum ab intellectu nostro. Die reale Verschiedenheit der Begriffe: species und individuatio, ist für Olivi ausgemacht. Wenn wir sagen „est homo", so argumentiert Olivi weiter: nos non accipimus humanitatem quae in isto est proprie et distincte,sed accipimus rationem humanitatis, prout secundum intellectum est una in omnibus; nec in isto est aliqua humanitas, quae simpliciter non sit haec humanitas, etiam secundum omnes praedictas opiniones, praeterquam secundum

111) Q. VII. t. 1. resp. S. 135.
112) Q. XII. a. a. O.
113) Q. XXI. t. 1. S. 388 ad 7.
114) ebd. ad 6.
115) Q. XXI. S. 387. sol. obj. ad 3.
116) Q. XII. t. 1. sol. obj. ad 1. S. 228.

illam quae ponit universalia secundum suam universalitatem esse in rebus.

In der Frage nach dem Prinzip der absoluten Individuation, so sagen wir nun, steht Olivi auf dem Standpunkt, daß zwischen individueller Natur und spezifischer Natur kein realer Unterschied secundum rem besteht. Das Existierende ist Individuum oder eine Einzelnatur durch seine Wesenheit, oder mit Olivis Terminologie ausgedrückt, die Einzelnatur als solche ist von der spezifischen Natur nicht zwar real, so doch formal zu unterscheiden, oder noch anders gesagt, die individuatio fügt nichts real Verschiedenes zur spezifischen Wesenheit eines Individuums hinzu. Olivi steht hier der Ansicht des Thomas und Bonaventura gegenüber: für Thomas ist das Prinzip der absoluten Individuation in der zur species hinzukommenden Materie zu suchen, während bei Bonaventura zur spezifischen Natur eine „appropriatio" hinzukommt, um das Individuum zu konstituieren[117]).

10. Wir haben im vorhergehenden gefragt nach dem formalen Grund, warum etwas gerade dieses Individuum ist, warum es ein solches ist, daß es in unwiederholbarer Einmaligkeit gegeben ist. Wir fragen nun nach dem formalen Grund für die Vielheit der Individuen derselben Art. Eine klare und eindeutige Antwort gibt Olivi auf diese zweite Frage nach dem Grunde der relativen Individuation nicht. Wir betrachten darum zunächst die Lösungen, die er zu dieser Fragestellung anführt, um dann auf Grund seiner Stellung zu ihnen seine persönliche Meinung zu erfahren. Dabei sei jedoch bemerkt, daß wir uns vielfach in den Beweisführungen wiederholen müssen, da der formale Grund für die absolute Individuation mit dem der relativen sachlich zusammenfällt[118]).

Boëthius[119]) löste die Frage mit dem Hinweis auf die jeweils verschiedenen Akzidentien, die zur „species" hinzukommend die individuelle Einzelexistenz konstituieren sollen: quae enim uni cuique forma est, ea non ex substantiali quaedam forma species, sed ex accidentibus venit. Olivi begegnet dieser Boëthianischen Individualauffassung[120]): Oportebit etiam dare per quid ipsa accidentia individuantur. Auch die durch die Quantität bezeichnete Materie kann nicht der Grund für die Vielheit der Individuen derselben Art sein. Dieses Materialprinzip der Individuation, wie es dem Aquinaten und in der Folge der thomistischen Philosophie eigen ist[121]), führt Olivi mit spe-

117) Vgl. Gloßner a. a. O.; Bonaventura in II sent. d. 3. a. 2. q. 3.
118) Das mag auch der Grund sein, warum Olivi dieser Frage keine eigene Quaestio gewidmet hat.
119) Boeth., Comm. in Porphyr., lib. III. c. 2.
120) Q. XII. t. 1. resp. S. 217.
121) Vgl. Gloßner: a. a. O.

kulativem Scharfblick ad absurdum[122]): secundum omnes quantitas est accidens; ... hoc accidens additum erit necessario in aliquo specie, et tunc sua essentia specifica per aliud accidens sibi additum erit individuale, et sic in infinitum. Den ausschlaggebendsten Beweis für die Unhaltbarkeit des thomistischen Individuationsstandpunktes sieht Olivi in demselben Grund, den auch alle Gegner des thomistischen Materialprinzips der Individuation, angefangen bei Robert Kilwardby und John Peckham über Wilhelm de la Mare[123]) bis zu dem Parteigänger der Franziskanerschule, Heinrich von Gent, und Roger Bacon von Oxford, Gottfried von Fontaines und dem franziskanischen Ordensgenossen Richard von Middletown[124]), bei der Bekämpfung der thomistischen Lehre anführen und der die kirchliche Autorität zur Verwerfung der thomistischen Lehre vom Materialprinzip veranlaßte[125]), die Gefahr, die man darin für den Glauben erblicken wollte: quod forte non solum est falsum, sed et secundum fidem videtur periculosum[126]). Wenn es nämlich so ist, daß nur die Quantität Ursache und Grund der Individuation und numerischen Einheit der mit der Quantität begriffenen Existenzen ist, dann wird dort eine andere Art des Individuationsgrundes gesucht werden müssen, wo Substanzen existieren, die ohne die Bestimmtheit der Quantität als da seiend erkannt werden, wie es z. B. bei der menschlichen Seele der Fall ist[127]). Auch für die Vertreter des Materialprinzips der Individuation[128]), nach denen die species dadurch eine numerische Einheit wird, daß sie jedesmal eine andere Materie besitzt, zeigt Olivi kein Verständnis[129]): tunc nihil aliud erit dicere quod una forma substantialis differat ab alia numero nisi quod habet aliam materiam; et ita essentia formalis secundum se non erit numerata, immo vere erit una et eadem in duabus materiis. Zum Schluß fragen wir noch, wie steht Olivi zur Lösung des Individuationsproblems seines Lehrers Bonaventura[130]): Individuatio autem est ex principiorum indivisione et a p p r o p r i a t i o n e. Mit Vorsicht und Maß begegnet Olivi dieser Ansich seiner älteren Ordensgenossen[131]): Haec appropriatio potius fundatur et subsistit in m a t e r i a et f o r m a quam e contrario; nihil autem, et maxime particulare,

122) Q. XII. t. 1. resp. S. 215/16.
123) Vgl. Ehrle: Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas, a. a. O.
124) Vgl. J. Assenmacher: Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik (Leipzig 1926) S. 30 ff.
125) ebd. S. 49.
126) Q. XII. t. 1. S. 217.
127) Thomas behandelt diese Schwierigkeit in S. th. I. q. 87. a. 7.
128) So hatte Siger v. Brabant (vgl. Mandonnet: De anima intellectiva, Louvain 1908, S. 165) auf Grund der These, daß die Materie die individuelle Vielheit bedinge, für die von der Materie getrennte anima intellectiva die numerische Pluralität geleugnet und sie für alle Menschen eine einzige sein lassen.
129) Q. XII. t. 1. resp. S. 219.
130) Bonaventura: II. Sent. dist. 3. p. 1. a. 2. q. 2 (ed. Quaracchi S. 106).

potest subsistere nisi in particulari; ergo necessario materia et forma prius naturaliter essent particularia quam ista appropriatio eis inesset. Für Olivi gilt also weder die Boethianische „collectio accidentium", noch die thomistische „materia quantitate signata" oder die reine Materie, noch die „appropriatio" Bonaventuras als ein hinreichender Grund für die Vielheit der Dinge derselben Art. Wir fragen darum, welches ist nun für Olivi das Prinzip der relativen Individuation?

11. Für Olivi ist alles Geschaffene schlechthin aus Materie und Form real zusammengesetzt, also auch die Intelligenzen[132]). In diesen Dingen ist die gemeinsame Wesenheit individuell realisiert. Welches ist nun das Prinzip dieser Individuiertheit? In einem Wesenskonstitutivum des Dinges kann es nicht zu suchen sein; denn eine Differenz in der Wesenheit konstituiert eine neue Spezies[133]). In einer akzidentellen Bestimmtheit kann der Grund für die Individualität auch nicht gefunden werden; denn, so fragt Olivi dann, woher haben dann diese Akzidentien ihre Individualität? Wie kommt Olivi überhaupt zum Begriff der Universalien im Gegensatz zum Einzelnen? Wenn wir diese Frage beantworten können, so glaube ich, haben wir auch den Schlüssel zu Olivis Individuationsauffassung; denn die Frage lautet konkret: wovon abstrahiert der das Einzelne erkennende Verstand[134]), wenn er den Begriff des Allgemeinen bildet? Bei Thomas wird das allgemeine Wesen gewonnen durch die von der Materie absehende Tätigkeit des Geistes: denn Thomas leugnete die Erkennbarkeit der Materie, wie auch so notwendig die direkte Erkennbarkeit des individuellen Wesens[135]). Wir wundern uns also nicht, wenn Thomas in der Materie den Grund der Individuation gefunden hat. Anders bei Olivi: Hanc autem veram quidem et catholicum habet conclusionem (sc. quod intellectus noster non est potentia organica) sed innititur falsis et periculosis. Quorum primum est quod intellectus nihil praeter universalia apprehendat per se et immediate[136]). Folgerichtig sagt auch Olivi im Gegensatz zu Thomas, daß die Materie aus sich erkenn-

131) Q. XII. t. 1. resp. S. 220.

132) Thomas und der Thomismus behauptet nur in den körperlichen Substanzen eine Zusammensetzung aus Materie und Form (Vgl. Thomas: M. Grabmann, Die Schrift De ente et essentia und die Seinsmetaphysik des hl. Thomas v. Aquin (Willmann — Festschrift 1919, S. 97—116). Demgegenüber hält Olivi an der alten Lehre von der gleichwesentlichen Zusammensetzung aller Wesen aus Materie u. Form fest und beruft sich dabei auf Augustinus. Vgl. Q. XVI. t. 1. S. 303 ff.

133) Q. XII. S. 217: omne essentiale additum constituit novam speciem.

134) Für Olivi erkennt der Verstand das Individuelle direkt; vgl. Q. LXVII. t. II. S. 617.

135) J. Sattler: Ist die individuelle Wesenheit des Menschen erkennbar? (in Ztschrft. f. k. Th. 1935), S. 588: die Materie als Prinzip der Individuation nach Thomas.

136) Vgl. Q. LXVII. a. a. O.

bar sei[137]), wie sie auch aus sich einen Akt hat[138]). Olivi kommt also zum Begriff des Allgemeinen nicht dadurch, daß der Verstand von der Materie absieht, sondern dadurch, daß der Verstand die Individualitäten betrachtet ohne die Bestimmtheit des Ortes und der Zeit[139]), und trotzdem sind diese Bestimmungen des Ortes und der Zeit nicht letzter Grund der Individualität der Dinge; denn diese räumlichen und zeitlichen Beziehungen besagen nur das äußere Kennzeichen der Individualität, während wir nach dem inneren Grund der Vielheit der Dinge fragen. Wollte man vollends die persönliche Individuationsauffassung Olivis schließen aus einer Bemerkung, die er zu Beginn der Lösung der vierten Objektion macht[140]): prout credo recte et catholice quod forma habet per se suam individuationem, so wäre es übereilt daraus schließen zu wollen, daß Olivi sich für das Formalprinzip der Individuation entscheiden wollte. Wenn Olivi den Verstand das Einzelne direkt erkennen läßt, so könnte geschlossen werden, daß er auch kein eigenes Individuationsprinzip annimmt. So sagt er denn auch in Quaestio 21, wo er sich scharf gegen die thomistische Lehre wendet, daß in jedem Engel die ganze spezies sei[141]): non est aliud individuatio ab essentia materiae secundum rem sed solum secundum rationem. Und in seiner Quaestio 16 sagt er das gleiche von der Form[142]); was er in der Quaestio 12 gesagt hat, daß nämlich die Form durch sich selbst ihre numerische Einheit habe. Wenn nun Materie und Form, die beiden Wesenskonstitutive eines Dinges, aus sich ihre individuelle Einheit haben, so ist klar, daß für Olivi kein eigenes Individuationsprinzip angenommen werden muß. Der Grund der individuellen Einheit und Vielheit der Dinge liegt in ihrem Wesen begründet. Den letzten Schlüssel zu seiner Individuationsauffassung gibt Olivi in der schon erwähnten Quaestio 16[143]): sed pro tanto una dicitur individuari per alteram (sc. materia et forma), quia forma non potest esse aut fieri individua, nisi sit talis in sua essentia quod possit esse actus materiae individualis tamquam existens secundum suam essentiam; und was von der Form gilt, das gilt auch in gleicher Weise von der Materie: Et eodem modo nec materia potest esse aut fieri individua, nisi sit talis quod sit capax formae individualis.

Die individuelle Einheit und Vielheit ist also mit Olivi ein aus Materie und Form in gleicher Weise und Verbundenheit resultierendes

137) Q. XVI. t. 1. resp. S. 310: Quod autem dicitur quod secundum hoc esset (sc. materia) scibilis: nulli fideli debet esse dubium quin Deus ita cognoscat essentiam materiae per se sicut et forma et etiam angeli suo modo.
138) Q. XVI. S. 307: Tenendum est igitur quod materia non sit solum potentia sed praeter hoc quidam solidum.
139) Q. XIII. t. 1. S. 248 ff.
140) Q. XII. t. 1. sol. obj. ad 4. S. 229.
141) Q. XXI. t. 1. ad 6. u. 7.
142) Q. XVI. t. 1. S. 341.
143) ebd. ad 8.

Existenz, sodaß beide zusammen die Einheit des Individuums ausmachen. Dieses gegenseitige Hinsein[144]) von Materie und Form, aus der die individuelle Einheit resultiert, ist aber nicht eine solche von allsoll, sondern sie muß schon in ihrer wesenhaften Anlage die Individuellen Materie mächtig sein soll, muß ja für Olivi notwendig schon aus ihrer Allgemeinheit herausgehoben sein, sie muß schon wesentlich eine individuelle Form sein; und diese Individualitas hat die Form aus sich selbst. Ebenso besitzt auch die Materie keine Allgemeinheit, wenn von ihr gesagt wird, daß sie der individuellen Form fähig sein soll, sondern sie muß schon in ihrer wesenhaften Anlage die Individualität beinhalten, um einer individuellen Form zur Konstitution des Individuums zu verhelfen. Kurz fassen wir die Individualauffassung Olivis nach ihrer relativen Seite so zusammen, daß wir sagen: diese bestimmte Form und diese bestimmte Materie, die aus sich ihre Individualität besitzen, konstituieren zusammen die individuelle Einheit der Einzelwirklichkeiten und sind auch der Grund ihrer Vielheit.

Wenn wir vorher festgestellt haben, daß die absolute Individuation für Olivi in nichts Realem zu suchen ist, das zur allgemeinen Wesenheit erst hinzukommen müßte, um die Einzelwirklichkeit zu konstituieren, daß also ein formaler Unterschied zwischen Spezies und individueller Natur angenommen werden müsse, so ist klar, daß der Grund der relativen Individuation für Olivi in der Wesenheit der Sache selbst liegen muß, die in realer Identität mit ihrer allgemeinen Wesenheit begriffen wird.

12. Dieselbe Individuationsauffassung, wie wir sie von Olivi behaupten, finden wir auch bei seinem Schüler de Trabibus, der seinem Lehrer in vielem ähnlich erscheint[145]): individuatio nihil reale vel essentiale addit omnio ad essentialem eius, cuius individuatio dicitur esse. Videtur igitur dicendum quod illud est causa individuationis in unoquoque, quod est causa essendi in eo. Auch bei Bonaventura, dem Lehrer Olivis, finden wir im wesentlichen ganz dieselbe Individuationsauffassung[146]): Individuatio consurgit ex actuali conjunctione materiae cum forma, ex qua conjunctione unum sibi appropriat alterum. Olivi drückt denselben Gedanken aus, wenn er die individuatio konstituiert sein läßt aus der der Form fähigen Materie und der der Materie fähigen Form. Vollends bei Skotus finden wir die gleiche Ansicht vertreten, der auch das Singuläre für sich allein intellegibel sein läßt[147]). Auch bei Skotus wird dieses Individuum durch die Verbindung dieser Materie

144) Wir denken bei diesem Hinsein der Form zur Materie (Olivi sagt capax formae) und umgekehrt an die Auffassung Bonaventuras: die appropriatio.

145) B. Jansen: Petrus de Trabibus, a. a. O. S. 247 ist die Stelle für de Trabibus angeführt.

146) Bonaventura: II. sent. d. 3. a. 2. q. 3.

147) Vgl. P. Minges: der angebliche exzessive Realismus des Duns Skotus (in Beiträge zur Gesch. der Phil. d. M'alters) VII. Münster 1908.

mit dieser Form. Das Individuationsprinzip besteht in der singulären Materie und der singulären Form, die in ihrer Zusammensetzung dieses individuelle Kompositum ausmachen.[148]). Wir sehen hier eine gerade Linie von Bonaventura bis Skotus über Olivi und de Trabibus. Bonaventura faßt das positive Element, das die spezifische Wesenheit zum individuellen Sein kontrahiert, in der Weise auf, daß es aus der Verbindung von Materie und Form resultiert[149]). Wenn Jeiler[150]) die Individualauffassung des Skotus und Bonaventura in einen gewissen Einklang gebracht hat, so dürfte es nicht unbillig sein auch Olivi in den Zusammenklang dieser beiden großen Vertreter der Franziskanerschule zu bringen. Wir bestimmen nämlich die Individuationsauffassung Olivis nach der absoluten Seite dahin, daß wir sagen species und individuelle Natur unterscheiden sich nur formaliter voneinander; relativ bestimmen wir dann den Individuationsgrund mit Olivi dadurch, daß diese Form und diese Materie dieses bestimmte individuelle Suppositum konstituieren. Diese Bestimmung des Individuationsgrundes bedeutet keinen Widerspruch zu der Bemerkung, die Olivi eingangs seiner Lösung zur vierten Objektion macht[151]): Non solum ipsi sed et multi alii concedunt, et prout credo recte et catholice, quod f o r m a habet per se suam individuationem. Das ist kein reiner Formalismus, wenn Olivi bekennt, daß die Form als Form individuell sei; denn es unterscheiden sich ja nicht die möglichen und wirklichen Individuen derselben Art dadurch voneinander, daß ihre gemeinsame Materie auf verschiedenem Wege einer verschiedenen und individuellen Form begegnen, sondern dadurch ist erst eine individuelle Existenz metaphysisch möglich und physisch wirklich, daß sich individuelle Materie und individuelle Form in der individuellen Existenz des Individuums treffen[152]): sed pro tanto una dicitur individuari per alteram. Wenn nun Olivi so in der individuellen, der Form mächtigen Materie und in der individuellen, der Materie mächtigen Form die Grundlegung seiner Individuationsmetaphysik sieht, so weiß er auch, daß mehr der Materie als der Form das Individuellwerden anhaftet[153]), weil wohl die Form, nicht aber die Materie als eine universelle und abstrakte Seinsheit als ein actu existens oder als ein zur aktuellen Existenz Mögliches erkannt werden kann[154]).

148) ebd. S. 27. Vgl. auch Minges: Suarez und Duns Skotus (im Phil. Jhb. 32) 1919 S. 358 ff.

149) Vgl. Krause: Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen; Paderborn 1888. S. 85 ff.

150) Jeiler: Rezension im Phil. Jhb. 1888. S. 449.

151) Q. XII. t. 1. S. 229.

152) Q. XVL. t. l. sol. obj. ad 8. S. 341.

153) ebd.: quamvis pro tanto individuatio possit magis attribui materiae quam formae.

154) ebd.: pro tanto quod nulla potest intelligi materia . . ., quae unquam in sua abstractione et universalitate possit actu esse. Hoc autem potest fieri de forma.

Wir sehen bei Olivi aus der einheitlichen Erfassung aller geschaffenen Wirklichkeiten, die alle zusammen aus der Materie und Form in gleicherweise zusammengesetzt sind, ein einheitliches Prinzip des Individuellseins resultieren, daß überall und immer eine individuelle Materie und eine ebensolche individuelle Form in ihrem Hinsein zueinander besagt. In diesem Individuationsgrund, der das Individuellsein aus seiner Verbannung in die Materie erlöst und es in die Wesenhaftigkeit des individuellen Wirklichseins selbst legt, offenbart Olivi eine positive Wertung des Individuums. Bei ihm hat jedes Individuum, ob Suppositum oder Persona, seine Eigenheit als Individuum durch seine Substanz, durch seine nur ihm eigene Wesenheit. Es zeigt sich darin ein scharfer Blick Olivis für die Individualität und Eigentümlichkeit der empirischen Tatsachen. Und wenn wir vorher den Versuch gewagt haben die Olivi eigentümliche Individuationsauffassung mit der des Duns Skotus vor allem auf eine Ebene zu bringen, dann möchte ich mit Przywara für Olivi in Anspruch nehmen, was dieser von Duns Skotus sagt[155]): „Wenn wir mit Recht stolz sind auf die Riesenarbeit empirischer Forschung seit Beginn der Neuzeit und auf die ganz ungeahnte Entwicklung von Technik und Kultur, die allein dieser empirischen Forschung ihr Dasein verdankt, müssen wir dann nicht folgerichtig die Ehre dem erweisen, der zuerst in schöpferischer Weiterarbeit an die Stelle der alten Entwertung des Individuellen die neue positive Wertung setzte, indem er das Individuelle aus seiner Verbannung in die Materie erlöste — dem vielverkannten Duns Skotus?“

Die gleiche Individuationsauffassung begegnet uns auch bei dem unbekannten Verfasser des Cod. Par.; könnte Olivi nicht mit seinen „alii“ obige Ansicht gemeint haben? Vgl. G. Engelhardt: Die Lehrrichtung des Cod. Par. Bibl. nat. 16 407 in: Beiträge, Münster 1935, Suppl. III, 2; S. 819.

155) Vgl. Przywara: Griechische, patr., schol. und neuzeitl. Philosophie: in Gottgeheimnis der Welt, München, 1923, S. 118. Nach den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft muß die „Thomasische Lösung des Indiv.problems als unmöglich bezeichnet werden; vgl. A. Mitterer: Der Bewegungssatz nach dem Weltbild des hl. Thomas u. dem der Gegenwart (Scholastik, 9. 1934; Eupen (Belgien) Seite 374: es gibt nicht bloß artbildende Wesensform, sondern auch artbildenden Stoffbestand.“ Also eine volle Rechtfertigung der von Olivi vorgetragenen Individuationsauffassung durch die moderne Naturwissenschaft. Ich kann im Rahmen dieser Arbeit nicht auf das Verhältnis von mod. Naturwissenschaft u. dem philos. Weltbild Olivis eingehen. Zuerst muß das Material gesichert werden, u. dazu möchte diese Arbeit im engen und schwierigen Rahmen des Themas einen Beitrag leisten.

C. Das „suppositum formale".

1. Das Problem - Seine Bedeutung. — 2. Die reale Unterscheidung zwischen „suppositum materiale und formale". — 3. Die reale Identität von Natur und Suppositum. — 4. Ist die ratio formalis des Suppositums ein Negativum oder ein Positivum? — 5. Das Verhältnis von Natur und Suppositum bei Olivi. — 6. Die „distinctio formalis". — 7. Lösung der Schwierigkeiten, die mit Olivis Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Suppositum verbunden sind. — 8. Die Person.

1. Wir haben den Begriff des Suppositums mit Olivi definiert als jene erste Substanz, die ein „tota in se subsistens" beinhaltet[156]). Es muß sich nun für die scholastische philosophische Spekulation notwendig die Frage erheben nach dem formalen Grund, wodurch das Suppositum ein tota in se subsistens wird; denn ihr war das erst im Laufe der theologisch-dogmatischen Spekulation zu Tage tretende Problem gestellt, wie der dogmatische Inhalt von der Zweiheit der Naturen in der Einheit und Einfachheit der Person[157]) innerhalb der natürlichen Metaphysik des menschlichen Erkennens keinen Widerspruch fordern kann. Der theologische Inhalt eines Dogmas wird nämlich notwendig übernatürlich aber nicht widernatürlich sein.

Die Wichtigkeit dieser oben bezeichneten Fragestellung für die mittelalterliche Spekulation erhellt aus der Tatsache, daß fast alle christologischen Streitigkeiten in einer falschen Beinhaltung des Begriffes der Natur und des Suppositums ihre Wurzel fanden, angefangen von der nestorianischen Nichtunterscheidung von Person und Natur bis zur kartesianischen Verlegung des Selbstbewußtseins in das Wesen der Persönlichkeit Anton Günthers[159]). Es sei hier jedoch nicht die dogmatische Frage erörtert, sondern nur die philosophische und dem menschlichen Erkennen nachfolgende Problemstellung behandelt, die folgenden Sachverhalt in kurzer Formulierung beinhaltet: Ist jede individuelle Natur dadurch, daß sie den Inhalt der Natur in sich verwirklicht, schon Suppositum, oder besagt der Begriff des Suppositums über den Begriffsinhalt seiner Natur hinaus noch eine andere Realität?

Diese so bezeichnete Fragestellung ist zu begreifen als eine im Verlaufe der theologischen Spekulation sich herausbildende Notwendigkeit,

---

156) Q. XV. t. 1. S. 288: directa ratio suppositi est ratio primae substantiae seu primi et totius subsistentis in quo omnia accidentia subsistunt.

157) Vgl. Denzinger. 393.

158) Vgl. Fendt: Die Christologie des Nestorius (1910); ebs. Bartmann: Dogm., I. 3. S. 335 (Bartmann sieht die nestorianische Irrlehre grundgelegt in der falschen aristotelischen Begründung der 1. und 2. Substanz. Dagegen sucht Stentrup (in Ztschrft. f. k. Th. u. Ph.) nachzuweisen, daß die aristotelische Begründung der 1. u. 2. Substanz eher im Sinne des chr. Dogmas ausgelegt werden kann als umgekehrt.)

159) Vgl. Clemens: die spekulative Theologie Anton Günthers, 1853.

dem dogmatischen Inhalt der Trinitäts- und Inkarnationslehre eine philosophische Grundlegung zu geben[160]). Wenn es sich nun darum handelt den Inhalt des Begriffes der Natur, der individuellen nämlich, und den des Suppositums näher zu bestimmen und ihre gegenseitige Beziehung zueinander näher zu umgrenzen, so sei zunächst mit Bonaventura[161]) gesagt, daß die Frage, ob die individuelle singuläre Natur als diese so bestimmte Natur schon Suppositum, also ein tota in se sei, von anderen Fragen, die den Unterschied in den geschaffenen Existenzen betreffen zu unterscheiden ist. Die Frage nämlich nach dem Unterschied zwischen Natur und Suppositum ist zu unterscheiden von der Frage des Unterschiedes, der das Ding selbst betrifft, sofern es tätig ist: das Tätigkein, das spezifische Vermögen zur Tätigkeit und der Träger dieses Vermögens, oder kurz: der Unterschied, der Substanz und Akzidenz voneinander trennt. Die Frage nach dem Unterschied zwischen Natur und Suppositum ist dann noch letztlich zu unterscheiden von der Frage nach dem Unterschied, der sich in allem geschaffenen Sein vorfindet, ob es nun ein einfaches Sein ist wie die erste Materie, oder ob dieses geschaffene Sein eine zusammengesetzte Entität beinhaltet, bei allen ist ein Unterschied aufzuweisen von ens und esse. Die Frage nach dem Unterschied zwischen Natur und Suppositum ist eine Frage, die das Individuum selbst angeht. Wenn wir auch in der Geschaffenheit alles individuellen Seins feststellen, daß einer jeweils individuellen Natur auch ein Individuum oder Suppositum entspricht, so ist doch dadurch die Frage nach ihrer gegenseitigen Beziehung und Begriffsabgrenzung nicht hinfällig geworden, wenn auch die Vernunft in dem Bereiche der Natur kein Individumm erkennt, das nicht zugleich Suppositum wäre, wie sie auch auf der gleichen Ebene keine menschliche individuelle Natur antrifft, die nicht zugleich auch Person wäre.

Olivi begreift schlechthin die Natur und zwar die individuelle Natur mit der Bestimmtheit der Substanz[162]), die in der notwendigen Ordnung zur Subsistenz steht. Der Begriff des Suppositums, das im Verhältnis des Besitzers zu seiner individuellen Natur steht, besagt für Olivi die „substantia prima tota in se subsistens[163]). Diese beiden Inhalte betreffend legt er sich nun ganz eigentlich die Frage vor[164]): quaeritur an suppositum seu persona addant aliquid ad naturam in qua

160) Vgl. Bonaventura: III. Sent. dist. 5. a. 2. q. 2: In hunc autem errorem pessimum decidit Nestorius, ut dicit Boethius, pro eo quod nescivit distinguere inter personam et naturam. Pro eo quod vidit, duplicem esse naturam, intellexit, duplicem esse personam. Vgl. desgl. S. Thomas S. th. III. q. 2. a. 6.

161) Bonav.: I. Sent. d. 8. p. 2. a. unic. q. 2.: Similiter est considerare triplicem differentiam in creaturis. Prima est substantia et accidentis; secunda est differentia suppositi et essentiae; tertia est differentia entis et esse.

162) Q. XV. t. 1. S. 272 per totum.

163) ebd. S. 288.

164) ebd. S. 272.

et per quam subsistunt. Welche Bedeutung die mittelalterliche scholastische Spekulation dieser die individuelle Natur und ihr Suppositum betreffenden Frage beigemessen hat, ersehen wir zur genüge aus dem breiten geschichtlichen Überblick, den uns Olivi in seiner Quaestio XV[165]) gibt. Daß es sich hier um ein schwieriges Problem der Metaphysik handelt, zeigt wiederum die Unpersönlichkeit Olivis[166]): quae autem istarum (sc. opinionum) sit verius sapientium judicio derelinquo. Wir zeigen darum nun zunächst die verschiedenen Lösungsversuche auf, die Olivi in seiner Quaestio XV anführt, um dann seine Stellungnahme zu ihnen zu erfahren. Das wird uns dann schließlich die Möglichkeit geben, seine eigene Ansicht mit Bestimmtheit wiederzugeben.

2. Olivi scheidet die Lösungsversuche, die dieses Problem im Verlaufe der scholastischen Spekulation gefunden hat, je nachdem zwischen Natur und Suppositum ein r e a l e r U n t e r s c h i e d behauptet oder ein solcher Unterschied zwischen beiden Realitäten n i c h t angenommen wird. So weiß er um zwei Lösungsversuche, die auf der Annahme eines realen Unterschiedes zwischen individueller Natur und ihrem Suppositum gründen[167]): Quidam enim dixerunt quod addit quendam m o d u m e x i s t e n d i: Alii vero aliter senserunt, dixerunt enim quod suppositum n o n p r a e s c i n d i t a s e a c c i d e n t i a, natura vero praescindit a suo intellectu tam accidentia quam susceptibilitatem eorum. Olivi bestimmt dann diese „quidam" und „alii" mit einem oft schon wiederholten Hinweis[168]): Idcirco autem illud quod addit dixerunt realiter differe a natura: quia omne quod habet a l i a m r a t i o n e m r e a l e m a b a l i q u i d dixerunt in creatis r e a l i t e r d i f f e r e a b i l l o: esse secundum eos addit aliquid realiter differens ad naturam. Die Vertreter des realen Unterschiedes von Wesenheit und Dasein hat Olivi hier im Auge. So hatte Thomas gedacht, der die reale Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein auch auf das Verhältnis von Natur und Suppositum oder eigentlich auf Natur und Person übertrug[169]). Ihm folgten in der Begründung des realen Unterschiedes zwischen Natur und Suppositum fast alle späteren Scholastiker thomistischer Prägung[170]), wenn auch einige den zwischen Natur und Suppositum stattfindenden Unterschied dadurch begründen, daß das Suppositum

165) ebd. S. 276—79.
166) Q. XV. t. 1. S. 279.
167) ebd. resp. S. 276.
168) ebd.
169) S. Th. S. th. III. q. 17. art. 2. a. 1.: Esse consequitur naturam non sicut habentem esse sed qua aliquid est: personam autem sive hypostasim, sicut habentem esse; desgl. q. 2. art. 2.: ... persona aliud significat quam natura. ...
170) Vgl. Willems: Institut. philos.: Ontologia. 2. § 2. S. 471; vgl. auch Comm. Cardinal. Cajetani in S. th. III. q. 4. art. 2. n. 3, wo 6 verschiedene Ansichten angeführt werden, die einen realen Unterschied annehmen: u. a. auch Hervaeus, ein Verteidiger der thom. Lehre. (Vgl. Baumgärtner: II. S. 504).

in seinem Inhalt sowohl seine Natur begreift, mit der es im Bezug des Besitzers und Inhabers zum Besitztum steht, als auch, und das im wesentlichen Gegensatz zur Natur, die akzidentellen Bestimmtheiten des Individuums miteinschließt[171]).

Wie Olivi gegen jede reale thomistische Unterscheidung eine nicht zu überbietende Gegnerschaft zeigt, so auch hier[172]: Ratio enim primae opinionis non fuit eis visa sufficiens nec universaliter vera, quod scilicet diversitas rationum in re contentarum seu rationem realium concluderet necessario et semper diversitatem realem in creatis. Das ist das alte Argument, das Olivi hier mit seiner gewohnten Unpersönlichkeit gegen den realen Unterschied von Suppositum und Natur anführt. Es folgt nun ein Hauptargument gegen die reale Unterscheidung von Natur und Suppositum. Wenn das formale Konstitutivum des Suppositums, das tota in se nämlich, ein zur individuellen Natur hinzukommendes Dasein einschließen soll, so sagt Olivi, wie kann dann in Gott eine Einheit der Wesenheit und Natur und zugleich eine Dreiheit der Personen sein?: quoniam actus essendi et per se existendi includitur in perfecta actualitate essentiae divinae. Es kann also nicht so sein, daß das Suppositum formal zu seiner Natur einen Akt des Seins, den nämlich des Daseins, hinzufügt. Wenn Thomas[173]) für den realen Unterschied von Natur und Suppositum argumentiert mit dem Hinweis auf die Unrichtigkeit der Gleichsetzung von „humanitas" und „homo", in der gleicherweise „humanitas" den Bezug der Natur und „homo" den des Suppositums ausdrückt, und Thomas so das Verhältnis beider wie das des Ganzen zu seinem formalen Teil begreift, so ist für Olivi diese Beweisführung hinfällig und er unterscheidet[174]): dicendum quod natura aliquando accipimus pro illa essentia quae est communis ad existere in se et ad existere in alio; hier würde Thomas Recht behalten, aber beim Verhältnis von Natur und Suppositum handelt es sich nicht um diese allgemeine Natur: Prout autem sumitur cum complemento illius actualitatis quo existente necessario existit ratio suppositi, sic, quantum est de vi realis identitatis, potest praedicari de supposito et e contrario. Die individuelle Natur begreift somit für Olivi den gleichen Inhalt wie das Suppositum, und es scheint, als habe Olivi das Verhältnis von Natur und Suppositum als ein Verhältnis

171) Vgl. Comm. Cardin. Cajet. a. a. O.: schreibt diese Ansicht dem Hervaeus und Johannes de Neapoli zu; vgl. Olivi, Q. XV, S. 276: Alii vero senserunt, dixerunt enim quod suppositum non praescindit a se accidentia; suppositum enim continet in se tam naturam quam accidentia.

172) XV, t. 1, S. 277.

173 S. Tth. S. th. III, q. 2, art. 2: Respondeo dicendum quod persona aliud significat quam natura . . .; unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem. Et propter hoc in compositis ex materia et forma non praedicatur de supposito: non enim dicimus quod hic homo est sua humanitas.

174) Q. XV, t. 1, sol. obj. ad 3, S. 280.

von Wesenheit und Dasein angesehen[175]): Suppositum enim dicit id quod dicit per modum totius et entis, natura vero secundo modo accepta dicid id ipsum non per modum entis sed per modum essentiae. Wesenheit und Dasein drücken aber nun für Olivi[176]) ihren gegenseitigen Bezug nicht in einer realen Verschiedenheit ihren Inhalt aus, vielmehr begegnet in der objektiven Wirklichkeit das Dasein der Wesenheit in einer gewissen Zusätzlichkeit, die der Begriff des Daseins zu dem des Wesenhaftenseins hinzusagt: den realen Begriff[177]). Das Verhältnis, in dem individuelle Einzelnatur und Suppositum zu einander stehen, wird nicht so erschöpfend bestimmt werden können, daß man sagt, die Natur informiere das Suppositum zu diesem ganz eindeutig bestimmten selbstständigen Wirklichsein, wie die Form als die bestimmende Realität der substantialen Wirklichkeit das in sich Unbestimmte zu einer existenten Bestimmtheit ordniniert[178]), sondern das Suppositum ist ein Suppositum durch seine individuelle Natur, durch eine wirkliche Identität, die in beiden dasselbe ganzeinheitliche Sein begreift[179]).

3. Diese entschiedene Ablehnung der realen Unterscheidung zwischen dem Suppositum und seiner individuellen Einzelnatur, die Olivi in der Lösung der eingangs gemachten Objektionen für die reale Unterscheidung zeigt, läßt nun fragen, wie sich Olivi konkret die gegenseitige Bezogenheit von Natur und Suppositum denkt. So macht er uns im Rahmen seines geschichtlichen Überblickes mit einem anderen Lösungsversuch bekannt, der zur realen Unterscheidung zwischen Suppositum und Natur in konträrem Gegensatz steht[180]): Alii vero istis contrarium senserunt, dixerunt enim quod suppositum nihil addit tale quod realiter differat a natura completa seu totali ipsius suppositi, um dann gleich eine Spezifikation dieser Grundansicht hinzuzufügen: In modo tamen ponendi etiam isti diversificati sunt. Also auch hier bei der Betonung der realen Identität von Natur und Suppositum führen getrennte Wege zur Lösung ihres Verhältnisses: Quidam enim istud ponerunt, quia dixerunt quod non addit nisi quandam rationem negativam seu privativam, scilicet negationem existendi in alio, also eine logische oder metaphysische Unterscheidung von Natur und Suppositum. Olivi gibt auch weiter an, wie diese These zu verstehen sei: voluerunt enim quod per se esse seu per se existere nihil positivum addat ad ipsum esse seu ad existere absolute et sine alio acceptum. Von

175) ebd. ad 4, S. 282.

176) ebd. ratio enim entis se habet ad rationem essentiae ... per quandam additionem, non quod addat aliam essentiam, sed solum rationem realem.

178) Q. XV, t. 1, sol. obj. ad 6: Natura autem prout stat pro tota essentia, multo minus potest se habere ad suum suppositum sicut forma ad informabile.

179) ebd.: aliter enim est ens materia per formam, aliter suppositum per suam naturam; ibi enim est per receptionem entitatis formalis, hic autem per veram identitatem ad totalem suam entitatem.

180) Q. XV, t. 1, resp. S. 276/77.

einer ähnlichen Ansicht weiß Cajetan in seinem Kommentar zur Summa des Thomas zu berichten[181]). Danach ist also das formale Konstitutivum des Suppositums in einer zur individuellen Natur hinzukommenden, jedoch nicht real von dieser verschiedenen, negativen Bestimmtheit zu suchen. Dem gegenüber weiß Olivi aber auch noch um eine andere Lösung, die den Inhalt der Substanz positiv bestimmt[182]): Alii autem dixerunt quod licet dicat aliquid positivum, illud tamen non dicit aliam rem ab ipsa natura, sed solum aliam rationem eiusdem naturae. Die beiden angführten Lösungsversuche kommen also darin überein, daß bei beiden eine reale Verschiedenheit zwischen Natur und Suppositum geleugnet wird. Sie unterscheiden sich dadurch, daß einmal der Wert der Subsistenz negativ und ein andermal positiv bestimmt wird. Olivi führt dann die Gründe an, die für beide angeführten Ansichten zur Begründung der realen Identität zwischen Natur und Suppositum bestimmend waren, und nennt an hervorragender Stelle einen Grund, den er schon in seiner Quaestio VII[183]), wo er die distinctio formalis zu begründen sucht, gebracht hat, und die im Verlaufe seiner Quaestionen oft und immer an erster Stelle wiederkehrt, es ist das oft von ihm ausgesprochene Prinzip, daß der realen Verschiedenheit der Begriffe nicht immer eine ebensolche Verschiedenheit in der durch diese bezeichneten objektiven Wirklichkeit entsprechen müsse[184]). In der erwähnten Quaestio VII hatte er dann auch gleich die angedeuteten Ausnahmefälle aufgezählt, wo es nicht einfachhin wahr ist, daß zwei real von einander unterschiedenen „Formalitäten" auch in gleicher Weise eine reale Verschiedenheit in der bezeichneten Wirklichkeit entsprechen müsse. Unter der reichen Klassifikation dieser Ausnahmefälle findet sich auch unsere Frage vom Verhältnis des Suppositums zu seiner Natur angeführt[185]). Es braucht darum nicht vieler Beweise, um Olivi die Ansicht zu unterschieben, die den realen Unterschied zwischen Natur und Suppositum ablehnt, zumal wir gesehen haben, daß er gegen die reale Unterscheidung der Thomisten eine scharfe Ablehnung zeigt. Es ist jetzt nur noch zu fragen welchen Wert läßt Olivi dem formalen Konstitutivum des Suppositums, dem tota in se oder der Subsistenz zukommen?

4. Olivi begreift mit dem Inhalte des Suppositums jene erste Sub-

181) Vgl. S. Th. S. th. III, q. 4, art. 2: Commentaria Cardinalis Cajetani: Opinio septima (diese wird dann einem Johannes de Neapoli zugeschrieben).

182) Q. XV, t. 1, resp. S. 277.

183) Q. VII, t. 1, S. 133 ff.

184) Q. XV, t. 1, resp. S. 277: ratio enim primae positionis non fuit eis visa sufficiens nec universaliter vera, quod sc. diversitas rationum in re contentarum seu rationum realium concluderet necessario et semper diversitatem realem in creatis.

185) Q. VII, t. 1, resp. S. 135: In creatis vero locum habet ... et in materia de natura et supposito.

stanz oder jene erste und ganze Subsistenz, in der alle Akzidentien ihren Einstand haben, oder besser Existenz besitzen[186]).

Den formalen Gehalt des Suppositums bestimmt Olivi hier mit dem wesentlichen Merkmal der Subsistenz, des eigenwertigen Sichselbst-Tragens und Aufsichselbst-Gestelltseins und Sichselbst Besitzens. Während er die Natur viel weiter begreift in der substantialen Hinordnung zur Subsistenz in der Ordnung zum esse in se oder per se[187]), so ist hier die Wirklichkeit des im Suppositum begriffenen Seins als subsistente Tatsächlichkeit als eine actualitas subsistents gesehen. Das formale Konstitutivum des Suppositums, das immanente Sichselbsthaben nämlich, besagt also notwendig eine doppelte Unabhängigkeit: einmal ist dieses Sichselbsthaben unabhängig von einem Träger, in dem es wie ein Akzidenz oder zufällig und nicht notwendig Bestand hat. Die Subsistenz schließt also ontologisch aus ein esse in alio per modum accidentis. Zum zweiten ist notwendig immanentes Sichselbstbesitzen unabhängig von einem inneren substantialen Mitprinzip. Die Subsistenz schließt also weiter aus das esse cum alio, das Sein mit einem anderen und zwar wesenhaft mit einem anderen Sein müssen.

Suppositum oder erste Substanz ist also höchste substantiale Wirklichkeit, letztwirkliche geschaffene substantiale Vollkommenheit im ontologischen Raum. Olivi selbst nennt diese actualitas subsistendi ein complementum[188]), eine ontologische Fülle. Da nun aber in dieser Vollkommenheit der Subsistenz formal eine zweifache Verneinung gegeben ist, die nämlich einmal des Seins in einem anderen wie in einem Träger und andrerseits die des Seins mit einem anderen wie mit einem wesenhaften Mitprinzip, so fragen wir mit Recht, welchen Wert Olivi dieser formalen Bestimmtheit des Suppositums geben wollte: einen positiven oder einen negativen.

Wir haben schon bemerkt, daß Olivi in seiner Quaestio XV, die speziell das gegenseitige Verhalten von individueller Natur und deren Besitzstand oder Suppositum zur Diskussion stellt, bei Gelegenheit seines geschichtlichen Überblickes über den Stand der Frage neben der These von der realen Unterscheidung zwischen Natur und Suppositum eine zweite Spekulation über den bezeichneten Gegenstand anführt, die im Grunde gipfelt in der Annahme und Betonung der realen Identität, secundum rem nämlich, genannter „Formalitäten". Letzte Position nun scheidet Olivi in zwei sich ausschließende Formulierungen über den Wert, den man jeweils dem „suppositum formale" zuerkennt, je nachdem dieser positiv oder negativ bestimmt wird. Den

186) Q. XV, t. 1, S. 288: dico secure quod suppositum ... cum directa ratio eius sit ratio primae substantiae seu primi et totius subsistentis in quo omnia accidentia substistunt sive potius insisunt.

187) Vgl. Was über die Natur gesagt ist: S. 20 ff.; Q. XV, t. 1, sol. obj. ad 1.

188) Q. XV, t. 1, ad 3, S. 280.

Inhalt dieser zweiten Antwort auf die Wertung der Subsistenz als ein positives Konstitutivum des Suppositums erweitert Olivi mit einer Bemerkung, die den Verdacht der persönlichen Anhängerschaft nahe legt: illud tamen non dicit aliam rem ab ipsa natura, sed solum aliam rationem eiusdem naturae[189]), womit ein offener Hinweis auf die von Olivi propagierte „distinctio formalis" ausgesprochen ist. So entscheidet er sich auch zum Schluß der Lösung zur dritten Objektion eindeutig für den positiven Wert der Subsistenz[190]): Nihilominus tamen non opportet quod suppositum seu ratio suppositi nihil diceret positivum, sed solam negationem huiusmodi esse in; quia semper in sua ratione includeret totam naturam, ut est sufficienter actualis ad per se existere, et ultra hoc huiusmodi negationem; et primum diceret directe, hanc autem negationem non diceret nisi oblique et quasi per modum differentiae. Also nicht nur die Negation des Seins in einem Anderen bestimmt den Inhalt des „suppositum formale", sondern notwendig und direkt begreift es ein Positives, das Sichselbsthaben nämlich, um dann erst indirekt die Negation genannter Art zum Inhalt zu haben.

Nachdem wir nun festgestellt glauben, daß Olivis Antwort auf die Frage nach dem Wert des „suppositum formale", der Subsistenz nämlich, dahin geht, daß er in ihr ein positives Moment des Suppositums sieht, so ließe sich nun noch letztlich die Frage beantworten, ob Olivi in diesem Positiven der Subsistenz ein superadditum naturae sieht. Obwohl Olivi bei der Lösung der ersten Objektion, die gegen die reale Verschiedenheit von Natur und Suppositum schließt, behauptet, daß er es mit denen halte, die in der zur Natur hinzukommenden Realität etwas spezifisch Akzidentelles sehen[191]), so gesteht er dennoch zum Schluß seiner Beweisführungen für und gegen die reale Unterscheidung, und gleichsam unter Protest[192]): Quoniam autem quidam aliquando importune quaerunt, quae praedictarum positionum verisimilior videatur, dico secure quod suppositum non potest proprie et realiter esse in genere accidentis, cum directa ratio eius sit ratio primae substantiae seu primi et totius subsistentis in quo omnia accidentia subsistunt sive potius insistunt. Auf die sich nun weiter erhebende Frage, wie er denn eigentlich die gegenseitige Beziehung von Natur und Suppositum oder besser von „suppositum materiale" und „suppositum formale" begreife, rückt er endlich mit seiner eigenen Ansicht heraus[193]): Alias tamen quibusdam, inter quos et mihi, verisimilius esse videtur quod nihil addat realiter diversum.

189) Q. XV, t. 1, resp. S. 277.
190) ebd. sol. object. ad 3, S. 281.
191) Q. XV, t. 1, sol. obj. in contr. ad 1, S. 286: Ad primam autem probationem secundae partis praedicti antecedentis dicendum sustinendo illos qui ponunt quod suppositum addat ad naturam aliquid accidentale.
192) ebd. S. 288.
193) ebd. Z. 24—26.

Diese beiden Merkmale, das positive der Subsistenz einerseits und deren nicht reale Verschiedenheit secundum rem von der individuellen Natur andrerseits, mit denen Olivi im Wesen seine Ansicht vom Verhältnis des Suppositums zu seiner Natur bestimmt, decken sich mit dem Lösungsversuch einiger Weniger, deren Namen er nicht näher betimmt, und die darum um so sicherer seine eigene Ansicht wiedergeben[194]): Alii autem dixerunt quod licet dicat aliquod positivum, illud tamen non dicit aliam rem ab ipsa natura, sed solum aliam rationem eiusdem naturae. Wir werden also im folgenden Olivis persönliche Meinung an Hand dieser „alii" näher zu bestimmen haben.

5. Wie für Olivi das Dasein zu seiner Wesenheit nichts real Verschiedenes hinzufügt und wie weiter species und individuatio secundum rem in realer Identität begriffen werden, so auch Natur und Suppositum. Alle Merkmale, die dem Suppositum zukommen, gelten auch in gleicher Weise von seiner individuellen Natur, „secundum rem" nämlich. Wenn nun Olivi mit Nachdruck einen realen Unterschied zwischen Natur und Suppositum ablehnt und die reale Identität beider betont, so fragen wir, wie er die Beziehung von Natur und Suppositum erfaßt wissen will, nachdem die Eigentümlichkeit der Fragestellung: an suppositum seu persona addant aliquid ad naturam in qua et per quam sub sistunt[195]) von der als unbeweisbar hinzunehmenden Tatsache ausgeht, daß Natur und Suppositum zwei verschiedene rationes reales a parte rei darstellen und nur gefragt wird, ob ihnen auch notwendig ebenso viele „essentiae reales" oder reale Unterschiede entsprechen müssen. Es ist dies der gleiche Sachverhalt, den wir schon in der Quaestio 8[196] und 12[197]) feststellen konnten. Olivi geht hier von der empirischen Wirklichkeit aus, indem er nämlich hier ein Individuum erkennt, von dem die beiden Begriffe Natur und Suppositum ausgesagt werden können. Beide Begriffe nun sind als solche real von einander zu unterscheiden. Die Natur begreift nämlich neben dem substantiellen wesenhaften Sein nur den „ordo" zur Subsistenz, während in dem Begriff des Suppositums die Aktualität dieser Subsistenz als Vollendung der Substanz erkannt wird. Diese „diversae rationes reales" kehren nun in Verbindung mit dem „diversus modus intelligendi" in der Lösung der neunten Objektion wieder[198]): hier sagt Olivi, daß trotzdem die Natur in gleicher Weise wie das Suppositum: subsistit et subjicietur accidentibus: Non tamen bene dicetur quod humanitas sit alba, quia intellectus accipit naturas per modum quidditatis abstrahendo ab eis rationem supposition. Darum

194) ebd. S. 277.
195) Q. XV, t. 1, S. 272.
196) Q. VIII, t. 1, S. 146: de esse et essentia.
197) Q. XII, t. 1, S. 210: de individuatione.
198) Q. XV, t. 1, sol. obj. ad 9, S. 284/85.

wird auch alles, was von der Natur als solcher ausgesagt wird, von ihr als Natur und nicht als Suppositum ausgesagt: quamvis esset essentialis et realiter eadem. Offenbar ist hier Natur und Suppoitum im Verhältnis des Soseins zum Dasein verstanden. Wie Olivi nun den realen Unterschied zwischen Sosein und Dasein leugnet, so muß er auch konsequenterweise diesen Unterschied auch im Verhältnis des Suppositums zu seiner Natur ablehnen.

Es gilt also für Olivi als ausgemacht, daß das „suppositum formale" zum „suppositum materiale" nichts eigentlich real Verschiedenes hinzufügt. Daraus folgt aber nun nicht die Gleichsetzung beider „Formalitäten"; denn die Natur wird von Olivi mit dem ganz wesentlichen Inhalt der Washeit und Quiddität begriffen und alle Attribute, die von ihr ausgesagt werden können — es sind dieselben, die vom Suppositum praediziert werden — begegnen ihr nur in ihrer Eigenschaft als Wesenheit. Den Grund für diese reale Verschiedenheit der beiden „Formalitäten" findet Olivi nun nicht in der realen Unterscheidung der Sache selbst, sondern in der Eigentümlichkeit unseres geistigen Erkennens und Denkens begründet[199]). Nach dieser Darlegung könnte es so scheinen, als ob Olivi das Verhältnis von Natur und Suppositum in der „distinctio virtualis" der Thomisten gesehen habe, wie denn ja auch Braun[200]) sagt: die Person ist mit ihrer individuellen Natur re identisch und nur virtuell von ihr verschieden. Er versteht unter virtuellem Unterschied die „distinctio rationis cum fundamento in re", welche von einigen auch „formalis" genannt wird[201]). Allgemein wird angenommen, daß die „distinctio virtualis" dann vorliegt, wenn sich ein ideeller Seins oder Sachverhalt vollständig denken, begreifen oder verwirklichen läßt, ohne daß ein anderer mitgesetzt oder mitgedacht oder mitverwirklicht wird. Das untrügliche Kriterium dieser „distinctio virtualis" liegt dabei in der Tatsache, daß ein Begriffsinhalt A mit einem anderen B in ungeschiedener Identität gesetzt wird, während der Inhalt B ohne den genannten A verwirklicht ist[202]). Sieht nun Olivi tatsächlich das Verhältnis von Natur und Suppositum mit dieser „distinctio virtualis" bestimmt, oder begreift er das Verhältnis beider „Formalitäten" mit der „distinctio formalis"? Ganz konkret wird die Frage also lauten: ist die „distinctio formalis" dasselbe wie die „distinctio virtualis" oder besteht hier ein wesentlicher Unterschied?

199) Q. XV, t. 1, sol. obj. ad 9, S. 285: Non igitur causatur haec ex diversitate reali, sed potius a diverso modo intelligendi et ex veritate diversarum rationum realium.

200) C. Braun: der Begriff der Person (Mainz) 1876, S. 79.

201) Vgl. Braun: a. a. O.; auch Assenmacher: Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik, setzt distinctio formalis und virtualis auf eine Ebene: S. 65; ebenso Klug: die Lehre des Joh. Duns Skotus über Materie und Form (Phil. Jhb. 30), 1917.

202) Vgl. Willems: Institutiones philosophicae, S. 471; vgl. B. Jansen: Beiträge zur gesch. Entwicklung der distinctio-formalis a. a. O.

6. Wie wir vorher gesehen haben[203]), macht uns Olivi in der zweiten Sektion seiner Quaestionen[204]) unter der Quaestio VII[205]) mit einer anderen distinctio bekannt, die die Mitte einnimmt zwischen der realen und der bloß gedanklichen Unterscheidung der „Thomisten". Wenn Olivi die Erörterung der Fragen der allgemeinen Metaphysik mit der Untersuchung dieser distinctio formalis beginnt und erst dann so wichtige Probleme folgen, wie der Unterschied zwischen Dasein und Wesenheit (Q. VIII), Individuationsprinzip (Q. XII), Universalien (Q. XIII), Transzendentalnoten (Q. XIV), Person und Natur (Q. XV), dann erhellt daraus ihre Fundamentalbedeutung für die gesamte Seinslehre. Es ist nun die Frage: worin sieht Olivi die Kriterien dieser eigenartigen distinctio?

Im Anfang des Korpus der oben bezeichneten Quaestio 7 wird ex professo die Beriffsbestimmung gegeben: vocant autem rationem realem ad differentiam rationum, quae in solis modis intelligendi consistunt, sicut sunt relationes secundum dici, quae in neutro membrorum aut saltem in altero eorum nihil ponunt, ut laudari et amari passive ascepta nihil ponunt in ipso laudato et amato. Ad differentiam igitur istarum vocant rationes reales illas, quarum veritas plenarie est in re, ita quod ex modo intelligendi vario non attribuuntur rebus, sed potius ex ipsa natura et veritate reali[206]). Was Olivi, vorwiegend metaphysisch orientiert, hier zur Diskussion stellt, ist die Frage: sind in den Dingen unabhängig vom Denken so viele formale Unterschiede, bei Wahrung der sachlichen Unterschiedenheit oder Einfachheit, als der Verstand vollwertige, unabhängig voneinander ergreifbare Inhalte in ihnen verwirklicht findet?

Der springende Punkt und die Unterscheidung von der distinctio virtualis liegt also merklich darin, daß vorgängig zum Denken eine Formalität von einer anderen geschieden sein soll, oder daß der Inhalt eines Begriffes A, der den eines anderen B in keiner Weise einschließt, von dem des B sachlich geschieden sein soll, ohne daß damit die wirkliche Seinseinheit zwischen A und B aufgehoben ist. Während nun die distinctio virtualis perfecta im Denken begründet ist[207]), ist diese von Olivi hier propagierte Unterscheidung letztlich in der Sache selbst verankert. Es dürfte also nicht schlechthin wahr sein, wenn behauptet wird, daß die „distinctio

---

203) Q. VII, t. 1, S. 132/146.
204) ebd.: Deinde quantum ad generales rationes entis et esse creati quaeruntur novem.
205) ebd.: Primo an in aliquo ente sint diversae rationes reales nullam habentes inter se differentiam.
206) Q. VII, t. 1, S. 134/35.
207) Vgl. Lehmen: Ontologie, S. 366.

formalis" mit der „distinctio virtualis" identisch sei[208]). Wir fragen nun: hat Olivi diese distinctio formalis in der Frage nach demVerhältnis von suppositum materiale und formale gelehrt?

Schon die Eigenart der Problemstellung, mit der Olivi seine Quaestio XV beginnt: Nono quaeritur an suppositum seu persona addant aliquid ad naturam in qua et per quam subsistunt, sowie die Antwort, die er, wenn auch unter Protest, am Schlusse dieser Quaestio gibt: Alias tamen quibusdam, inter quos et mihi, verisimilius esse videtur quod nihil addat realiter diversum, legen den Schluß nahe, daß Olivi das Verhältnis von Natur und Suppositum mit dieser eigenartigen distinctio begreift, die wir eine formale nennen[209]). Er geht nämlich in dieser Quaestio XV davon aus, daß zwei verschiedene „Formalitäten", die natura individualis nämlich und die subsistens getrennt voneinander da sind, und fragt nun: muß diesem Verschiedensein der Formalitäten oder realen Begriffe auch ein reales Verschiedensein in den Dingen selbst entsprechen? Seine Antwort ist, wie wir sehen, ein entschiedenes Nein. Wohl, so beweist er, ist die Subsistenz eine Vollkommenheit[210]), und wir sahen, daß sie eine positive Vollkommenheit ist, die zu vielen geschaffenen Naturen hinzukommen und ihnen fehlen kann; aber daraus folgt nun nicht eine Verschiedenheit in der Sache selbst; denn diese Vollkommenheit der Aktualität der Subsistenz ist ein Etwas, das der Natur wesentlich selbst zukommt. Den Schluß nun zu ziehen, daß ja dann dieses Komplementum actualitatis ein Akzidenz sei, da es ja vielen geschaffenen Naturen fehlen kann, ist nicht richtig, so erklärt Olivi und fügt ein Beispiel an[211]):quia sic multae formae substantiales essent accidentales suae materiae et multae differentiae suis generibus et existere in alio, sicut existunt partes in suo toto, esset accidentale multis partibus substantialibus, cum illud esse in possit eis advenire et deperire. Dieser Schluß ist also nicht einfachhin zu schließen, sondern nur dann, wenn der Sachverhalt oder jenes Etwas, zu dem eine andere Realität hinzukommt, nicht wesentlich in seinem Sein verändert wird und ebenso in seiner Vollkommenheit in keiner Weise durch das Fehlen wie durch das Dasein jener Realität betroffen wird: und dann schließt er mit Ironie den Gedankengang: illud enim solum vocamus accidens quod non facit ad substantiale complementum rei. Dieses complementum actualitatis aber ist für die individuelle Natur eine substantiale Vollkommenheit; denn durch sie

208) Vgl. B. Jansen: Beiträge zur gesch. Entwicklung der distinctio formalis: Ztschrft. f. k. Th. Innsbruck (1929) S. 317—344 und S. 517 -544; hier wird S. 320 eindeutig festgestellt, daß die distinctio virtualis perfecta streng von der distinctio formalis zu unterscheiden ist.

209) Vgl. B. Jansen: Beitr. zur gesch. Entwicklung der distinctio formalis a. a. O.

210) Q. XV, t. 1, sol. obj. ad 1.

211) ebd. S. 280.

vollendet sich das substantiale Sein dieser Natur und verleiht ihr den letztmöglichen Gehalt der totalen Substanz[212]). Noch deutlicher zeigt uns die Lösung der dritten Objektion die Wahrheit unserer Behauptung, daß nämlich Natur und Suppositum sachlich identisch und trotzdem formal verschieden sind[213]). Er unterscheidet hier zwischen allgemeiner Natur und individueller Natur. Daß zwischen ersterer, die nur die absolute Möglichkeit zur „existens in se" sowohl als auch zur „existens in alio" in ihrem Inhalt begreift, und dem Suppositum ein durchaus realer Unterschied besteht, ist klar. Bei der individuellen Natur und ihrem Suppositum verhält es sich aber anders. Hier wird die Natur begriffen: prout est sufficienter actualis ad per se existendum. Diese Vollkommenheit der Aktualität ist also eine wesenhafte Anlage der individuellen Natur. Der Begriff der Natur nun cum complemento illius actualitatis kann in gleicher Weise auch vom Suppositum ausgesagt werden, wie umgekehrt auch das Suppositum von der so bestimmen Natur ausgesagt werden kann. In der Lösung zur 3. Objektion[214]) heißt es dann weiter: Sed quantum est de diversitate rationis, non proprie praedicatur unum de altero; ratio enim naturae in quantum talis non est ratio suppositi nec e contrario. Licet igitur idipsum quod est natura est suppositum: non tamen in quantum est natura est suppositum, sumendo reduplicationem ratione diversitatis rationum et non ratione identitatis realis. Und der Grund für den so bezeichneten Sachverhalt[215]): non igitur causatur haec ex diversitate reali, sed potius a diverso modo intelligendi et ex veritati diversarum rationum realium. Olivi betont hier wohl stärker die „identitas realis" als er die „diversitas formalis" hervorhebt. Das jedoch hat seinen Grund darin, daß er ja schon im voraus davon ausgeht, daß verschiedene reale Begriffe a parte rei da sind, und er will nur nachweisen, daß trotzdem eine identitas realis diesen Begriffen zu Grunde liegt.

Olivis Spekulation über das Verhältnis von Natur und Suppositum läßt sich nun folgendermaßen bestimmen:

Das Positive, das mit der Subsistenz zur individuellen Natur hinzukommt, begreift mit dieser zusammen den ganzen vollkommenen Inhalt des Suppositums. Diese zur Natur hinzutretende Ratio ist aber keine „ratio essentialis": non enim dicit id quod dicit per modum formae aut essentiae, sed potius per modum entis[216]). Beide stehen zueinander in dem logischen Verhältnis wie Konkretes und Abstraktes derselben ontologischen Wirklichkeit zu einander stehen. Wie Olivi nun Wesenheit und Dasein in der realen Existenz zusammenfallen läßt, so lehrt er auch hier die reale Identität von Natur und Suppositum.

212) Q. XV, ad 1, S. 280.
213) ebd. ad 3, S. 280/81.
214) ebd. S. 281.
215) Q. XV, t. 1, ad 9, S. 285.
216) ebd. resp. S. 279.

Weil nun aber die Natur die Abstraktion und das Suppositum die Konkretisierung ein und derselben Individualität in ihrem Inhalt begreifen: Unde non dicit (sc. suppositum) rationem disparatam a ratione naturae, sed dicit ipsam naturam non solum per modum naturae, sed etiam per modum entis[217]).

7. Im Bereiche nun aller geschaffenen Wirklichkeit begegnet diese Auffassung von der gegenseitigen Bezogenheit zwischen dem Suppositum und seiner Natur oder Wesenheit keiner Schwierigkeit, die eine wesentlich andere Lösung der Frage fordern könnte; denn wo immer wir einer individuellen Natur in der Wirklichkeit begegnen, da finden wir diese immer in realer Identität mit ihrem Suppositum zusammen. Der christlichen Philosophie und vor allem der der scholastischen Zeit fiel nun die Aufgabe zu, das Verhältnis von Suppositum und Natur auch in der Wirklichkeit zu untersuchen, die eine übernatürliche, weil Offenbarungswirklichkeit, ist. Während nämlich für den Bereich der natürlichen geschaffenen Existenzen wahr ist, daß wir hier keiner menschlichen individuellen Natur begegenen, die nicht auch zugleich ein selbständiges und unabhängiges Sein oder eine Person genannt werden könnte, existieren andrerseits durch die christliche Offenbarung belehrt, in dem Gott-Menschen zwei vollkommen den Begriff der Natur in sich verwirklichende Inhalte, die nur einen personalen Besitzstand erfassen[218]).

Von dieser Tatsache her ist die ganz eigenartige, erst der christlichen Philosophie vorbehaltene Problemstellung zu verstehen, die das Verhältnis von Natur und Suppositum oder Person zum Gegenstand ihrer Diskussion hat[219]). Es wird hier nämlich gefragt: Was hat der menschlichen Natur Christi gefehlt, daß sie nicht auch zugleich Person war? Oder: Was hätte noch zur individuellen Natur hinzukommen müssen, daß sie tota in se gewesen wäre? Thomas, und mit ihm die Thomisten alter und neuer Prägung, gehen dieser Schwierigkeit aus dem Weg, indem sie einen realen Unterschied zwischen Natur und Suppositum setzen und betonen, daß das „suppositum formale" zum „suppositum materiale" nicht nur einen modus substantialis sondern eigentlich erst die Existenz hinzufüge[220]), sodaß in Christus die menschliche Natur keine Existenz hatte, sondern erst in der göttlichen Person Christi existierte und subsistierte.

Diese Ansicht des Thomas hat Olivi vor Augen, wenn er zum Schluß der Quaestion XV[221]) also argumentiert: Forte dicitur quod illud quod addit est absolutus modus existendi; qui modus dicit aliquid magis positivum quam faciat modus essendi repectivus qui dicitur esse in alio,

217) Q. XV, t. 1, resp. S. 279.
218) Vgl. Bartmann: Dogmatik, I. Freiburg i. Br. 1932, S. 335.
219) Vgl. Stentrup: Zum Begriff der Hypostase (in Ztschrft. f. k. Th.) I, 1877 a. a. O.
220) Vgl. S. Th. S. th. III, q. 2, a. 2, und 3.
221) Q. XV, t. 1, sol. obj. S. 289.

das ist die thomistische Ansicht, und Olivi antwortet: Sed contra hoc arguitur quod huiusmodi absolutio nihil reale addit ad essentiam naturae cuius est, sed solum dicit ipsam nihil ad aliud suppositum impendentem nec per modum talis impendentiae ad aliud relatam. Für Olivi ist nämlich auch, wie wir sahen[222]), das Verhältnis von Wesenheit und Dasein in realer Identität begriffen. Wenn nun bei Olivi Natur und Suppositum in realer Identität erkannt werden, so folgt daraus, auf das Dogma der Inkarnation angewandt, daß die menschliche Natur Christi in gewissem Sinne eine geschaffene Person genannt werden kann. Und das ist vom Standpunkt der christlichen Theologie aus betrachtet eine Häresie. Dieser vom Glauben herkommenden Schwierigkeit ist sich Olivi wohl bewußt. Um seiner These von der realen Identität von vorneherein den Geruch der Irrlehre zu nehmen, hatte er gleich hinter sein Geständnis über das Verhältnis von Natur und Suppositum sein Verhältnis zur Theologie also bestimmt[223]): Puto autem in theologicis tutius esse uti utraque illarum duarum, quarum una dicit quod ad naturam nihil addit realiter diversum, altera vero quod immo, et monstrare quomodo utraque istarum veritati nostrae fidei non obest, sed potius famulatur. Dem Vorwurf der Irrlehre, der mit der realen Gleichsetzung von Natur und Suppositum gegeben scheint, begegnet Olivi mit einem Hinweis auf die Negation des Seins in einem anderen[224]): dicendum quod hoc quidem sequeretur, si suppositum ultra positivam rationem naturae realiter in se non includeret negationem et praecisionem omnis modi essendi in alio ut in supposito; haec autem negatio seu ratio negativa tollitur per solam additionem talis modi esse in, factam ad naturam. Um diese Beweisführung Olivis zu verstehen sei folgendes kurz gesagt: Nach Thomas kommt das Suppositum zustande durch Hinzufügen einer neuen Realität zur individuellen Natur, der Existenz. Da er nun auch in gleicher Weise einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein behauptet, so ist für ihn die Schwierigkeit bei der hypostatischen Union dadurch gelöst, daß er sagt: die vollkommene menschl. Natur Christi hat nur Existenz in der göttlichen Person des Logos. Diese thomistische Lösung des Problems ist für Olivi hinfällig; denn Wesenheit und Dasein bedeuten für ihn in der realen Wirklichkeit ein und dasselbe: Forte dicitur quod illud quod addit est absolutus modus existendi; — das ist die thomistische Ansicht — sed contra hoc arguitur quod huiusmodi absolutio nihil reale addit ad essentiam naturae cuius est[225]). Die Schwierigkeit für Olivi bleibt also. Seine oben angeführte Lösung sagt nun folgendes: Die mit der Natur begriffene Subsistenz — sie ist ja realiter, secundum rem, mit ihr iden-

222) Vgl. Die Ausführungen über Wesenheit und Dasein S. 7 ff.
223) ebd. S. 288.
224) Q. XV, t. 1, S. 290.
225) ebd. S. 289.

tisch — begreift ein Positives: das Sichselbsthaben, und dadurch auch, wenn auch indirekt, die Verneinung des Seins in einem Anderen wie in ihrem Suppositum. Diese indirekt begriffene Negation, die mit der Subsistenz verbunden ist, erhält nun bei der Inkarnation ihre Erfüllung, indem nämlich hier die menschliche Natur Christi in der göttlichen Person des Logos ihren absoluten Besitzstand erfährt. Damit ist für Olivi sowohl das Geheimnis der Offenbarungswahrheit gewahrt, wie auch die Denkschwierigkeit behoben[226]). Der menschlichen Natur Christi fehlte nichts: sie hatte Existenz; denn Wesenheit und Dasein sind realiter secundum rem identisch; sie hatte Subsistenz aus demselben analogen Grunde; sie war aber trotzdem nicht Person: die mit der Subsistenz indirekt gegebene Negation des Seins in einem anderen wie in einem Träger wurde ausgefüllt durch den Logos, der diese Negation hinwegnahm und an ihre Stelle trat. Die mit der Subsistenz gegebene Negation ist die Lösung Olivis, die der Sache vollauf gerecht wird.

8. Wenn wir den Substanzbegriff, den wir bisher bis zur Vollkommenheit des Suppositums in seiner Bedeutung verfolgt haben, bis zur letztmöglichen Wirklichkeit abschreiten, dann kommen wir zum Begriff der Person, deren Inhalt und Umfang wir im folgenden insoweit bestimmen wollen, als eben die eigentliche Ontologie ein Interesse an ihr hat. Wir werden also die Person als Substanz zu betrachten haben.

Olivi selbst verweist den Begriff der Person in den Bereich der Ontologie, wenn er in seinen Quaestionen überall da, wo er dem Suppositum Erwähnung tut, dieses mit der Person auf eine Ebene stellt[227]). Eine nähere Definition findet sich in den von B. Jansen edierten „Quaestiones in secundum librum Sententiarum" nicht. In einem anderen theologischen Traktat: de trinitate[228]) jedoch bestätigt Olivi obige Behauptung: persona non habet proprie definitionem[229]). Es gilt also alles, was vom Suppositum gesagt ist auch von der Person. In der Tat stehen der individuellen Natur beide Begriffe: Suppositum und Person in gleicher Geltung gegenüber, d. h. letztere bezeichnen gleichmäßig den Inhaber, Besitzer, Träger, dem eine Natur zukommt. Wir

---

226) Wenn hier gesagt wird, daß die Denkschwierigkeit bez. der Offenbarungswahrheit in Hinsicht auf das Geheimnis der Inkarnation für Olivi behoben sei durch die in der Subsistenz liegende Negation, so soll doch betont werden, daß Inkarnation und Trinität ein „mysterium stricte dictum" ist, das in keiner Weise auf den philosophischen Nachweis der Vernünftigkeit angewiesen ist.

227) Vgl. u. a. Q. XV, t. 1, S. 272: quaeritur an suppositum seu persona addant aliquid an naturam in qua et per quam subsistunt.

228) Dieser Traktat ist ediert in M. Schmaus: Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede des Thomas v. Aquin und Duns Skotus (Münster) 1930 Anhang S. 143—228.

229) ebd. S. 227.

definieren nun die Person mit Olivi nach dem angeführten Traktat „de trinitate[230]): est enim persona naturae rationalis individua substantia. Diese Begriffsbestimmung hat Olivi wörtlich von Boethius[231]) übernommen, mit dem auch alle späteren Scholastiker[232]) die Person definieren als eine individuelle vernünftige Natur insofern sie sich selbst hat (besitzt).

Die Person ist also höchste Vollendung substantiellen Seins, weil sie höchste Selbständigkeit besagt, das Selbständigsein nämlich einer vernünftigen Natur. Das formale Element und Konstitutivum der Person besteht somit in einem letzten verantwortlichen Sichselbsthaben, mit dem für Olivi notwendig Selbstbewußtsein und Wille verbunden sind[233]).

Alles was wir vom Suppositum gesagt haben, gilt auch im eminenten Sinne von der Person. Die Person ist also zunächst einmal mit ihrer individuellen Natur re identisch und nur formaliter im aufgezeigten Sinne[234]) zu unterscheiden von ihrer individuellen vernünftigen Natur. Sie steht im Verhältnis des Besitzers zum Besitztum, das seinen Ausdruck findet im Selbstbewußtsein und der freien Betätigung des Willens, nicht jedoch als Grund, sondern als Folge des Personseins[235]).

Wir sagten von der Person, daß sie re identisch mit ihrer Natur sei; daraus folgt, daß sie eine Wesenheit ist. Diese Wesenheit ist eine substantielle Wesenheit; denn das Charakteristikum der Person ist das verantwortliche Sichselbsthaben, das auf eine ganz selbsteigene Existenzfähigkeit hinweist, wie sie sich in einem Akzidenz nicht vorfindet, das zu seinem Bestande auf ein real von ihm Verschiedenes, außer seinem Wesen Liegendes hingewiesen ist. Es kann also nur eine Substanz Person sein; denn nur ihr ist das „esse per se" eigen, das in sich Selbst-Existieren, ohne dazu eines Trägers zu bedürfen[235]).

Diese der Person eigene substantielle Wesenheit ist notwendig eine individuelle, weil existierende Wesenheit. Ihre Existenz oder ihr individuelles Dasein ist mit ihrem Sosein identisch zu begreifen[236]). Diese Person steht ebenso in der Einsamkeit ihrer Individualität, wie sie in der Gemeinschaft mit vielen derselben Art zu begreifen ist, obwohl hier Olivi geneigt wäre den Nachdruck auf die Einheit der Individualität zu legen. Das positiv gültige Gesetz, nach dem diese Person existiert, ist ihre eigene Wesenhaftigkeit, ihr eminent letzter Existenzgrund ist Gott[237]).

---

230) ebd.

231) Boëthius: De duabus naturis: c. 3: persona est naturae rationalis individua substantia.

232) Vgl. S. Th. S. th. III, d. 5, q. 3, a. 3; Bonav., III, Sent. d. 5, art. 2, q. 2.

233) Q. LIV, t. II, S. 250: Quod non est aliud quam potestas plenarie possessiva sui et aliorum sine qua non est intelligere rationem personae.

234) Vgl. „suppositum formale und subsistens" S. 73 ff.

235) Vgl. Die Natur als Wesenheit S. 7 ff.

236) Vgl. Wesenheit und Dasein S. 17 ff.

237) Vgl. Das Problem der Individuation S. 56 ff.

Diese Person hat dann drittens eine intellektuelle, individuelle, substantielle Wesenheit oder Natur, und das hebt ihr Sein ab von anderen vollständigen Substanzen oder Supposita und gibt ihr den eigentlichen Wert, der sich im freien Willen und Selbstbewußtsein nach Außen hin erweist[238]). Endlich wird von dieser Person als letzte substantielle Vollkommenheit als ontologische „Fülle" die Subsistenz, das tota in se ausgesagt. Dieses tota in se begreift für Olivi ein hervorragend Positives und ein relativ Negatives, und das ist ein Gegensatz, in dem Olivi hier zu seinem jüngeren Ordensgenossen Duns Skotus steht. Während Skotus[239]) dieses „tota in se" in einer doppelten Negation sieht, zeigt Olivi noch eine positive Wertung der Subsistenz und somit auch der Persönlichkeit, die die Person eigentlich konstituiert. Bei Olivi begreift ja die Subsistenz notwendig und direkt die selbständige substantielle Existenzweise ihres Inhabers und erst in zweiter Hinsicht und indirekt besagt sie ein „non communicari alio". Es sei noch gesagt, daß für Olivi dieses „tota in se" kein „superadditum naturae individualis" bedeutet, da er ja in seiner Quaestio XV sich für die reale Identität von Natur und Person ausgesprochen hat[240]).

Durch eben ihr tota in se, das hier einer natura intellectualis zugesprochen wird, bedeutet die Person letzte substantiale verwirklichte Vollkommenheit, sie schließt also den letzten möglichen und physisch wirklichen Gehalt einer Substanz ein[241]).

Wir sehen an der gegebenen Bestimmung des Begriffes der Person, in wie hohem Maße die im Verlaufe unserer Ausführungen behandelten Probleme über Wesenheit und Dasein, Universalien, Individuatio und Subsistenz den Inhalt der Person mitbestimmen, und wie weiter das Verhältnis von Person und Natur von der Lösung der bezeichneten Problemstellungen abhängig ist. Wenn Olivi auch das Verhältnis von Person und Natur mit der von ihm konsequent propagierten „distinctio formalis" zu lösen versucht, so zeigt diese Tatsache vollends, welche überragende Stellung in seiner gesamten philosophischen Spekulation diese, vielen unverständliche „distinctio formalis" einnimmt[242]).

238) Q. LIV, t. II, S. 250: Si igitur personalitas non potest esse nec intelligi sine intellectu et voluntate; vgl. dazu B. Jansen: Olivi ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit a. a. O.

239) Skotus: I. Sent. d. 2, q. 7, n. 38: consistit ergo ratio suppositi in duplici incommunicabilitate = Natura igitur quaecunque, et quantum est ex se, de ratione naturae, est communicabilis duplici incommunicabilitate sibi opposita.

240) Vgl. „suppositum formale und subsistenz" S. 73 ff.

241) Vgl. Engelhardt a. a. O. S. 819/20, hier wird der Inhalt der Person in gleicher Weise gesehen, wie ja auch der unbekannte Verf. d. Cod. Par. sich in vielen andern Punkten als ein „Parteigänger" Olivis erweist; vgl. ebd. Anm. 38.

242) Entweder diese distinctio wird von den neueren Vertretern der Scholastik abgelehnt (Vgl. Lehmen: Ontologie, S. 367); oder sie wird mit der virtualen Unterscheidung der Thomisten auf eine Ebene gesetzt (Vgl. Assenmacher: a. a. O. S. 65; Klug: Die Lehre des Duns Skotus a. a. O.); vgl. B. Jansen: Beitr. zur gesch. Entw. der distinctio formalis a. a. O. vgl. E. Longpré: La philosophie du B. Duns Scot; Paris (1924) S. 238 ff.; ganz eigentlich zur „distinctio formalis",

die wir bei Olivi im Rahmen des Themas verfolgen wollten, möchte ich nochmals hinweisen auf A. Mitterer: Der Bewegungssatz a. a. O. S. 94, Anm. 1; hier finden sich folgende Bemerkungen bezügl. des realen Unterschiedes des hl. Thomas, die auch auf die von Olivi propagierte „distinctio formalis" im Sinne der modernen Naturwissenschaft neues Licht werfen dürfte: „Nach Thomas ist Körpersubstanz von Sinnesquantität und diese von den daran befindlichen Sinnesqualitäten real verschieden. Ich konnte zeigen, daß dieser adäquate Unterschied undurchführbar ist. Wärme als kinetische Energie der Moleküle schließt wesentlich die Körpersubstanz in sich" (S. 374); ich sehe hier eine innige Berührung der „distinctio formalis" mit der mod. Naturwissenschaft; ein Beweis für meine eingangs gemachte Behauptung: S. 1: Anm. 6, daß näml. die Philosophie des M's auch der heutigen philosophischen Spekulation etwas zu sagen hat, wenn man die Grenzen der beiderseitigen Beziehung rechtzeitig abzustecken weiß.

Ich verweise in diesem Zusammenhang auf Alb. Mitterer: Der Wärmebegriff des hl. Thomas nach seinem physikalischen Weltbild und dem der Gegenwart; in Grabmann Festschrift, Münster 1935; weiter auf: Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoffphysik, München 1935. Ich werde in einer eigenen Arbeit auf das Verhältnis von Olivis Lehre über Individuation und über die „distinctio formalis" zur modernen Naturwissenschaft eingehen.

Literaturangabe.

Annales Minorum: Wadding, editio tertia P. J. M. Fonseca; Quaracchi 1931.

Assenmacher, Joh.: Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik: in Forschungen zur Geschichte der Philosophie und Pädagogik; Leipzig 1926.

Balthasar, K.: Geschichte des Armutstreites im Franziskanerorden; Münsterberg 1911.

Bartmann, Bernh.: Dogmatik; Freiburg 1911.

Baeumker, Clemens: Das Problem der Materie; Münster 1890.

— Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jhs.; Münster 1908: in Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Baur, Ludwig: Metaphysik; München 1923.

Braun, C.: Der Begriff der Person in seiner Anwendung auf die Lehre von Trinität und Inkarnation; Mainz 1876.

Charles, E.: Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines; Paris 1861.

Cousin, Victor: Ouvrages inédits d'Abélard: in Collection de documents inédits de France IIe série; Paris 1836.

Denifle, Heinrich: Chartularium universitatis Parisiensis I; Paris 1889.

— Meister Eckeharts lateinische Schriften: im Archiv f. Lit. und K. G.; Berlin 1886, II.

Driesch, H.: Metaphysik der Natur; München 1927.

Ehrle, Franz: Petrus Joh. Olivi, sein Leben und seine Schriften: im Archiv für Lit. und K. G.; Berlin 1887, III.

— Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik: V; 1889.

— Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas v. Aquin: in Zeitschrift für katholische Theologie; Innsbruck 1913, 38.

Engelhard, Georg: Die Lehrrichtung des Cod. Par. Bibl. nat. 16 407 (in Beitr. z. G. d. Phil. d. M'alters, Münster 1935, Suppl. III, 2.

Felder, Hilarin: Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jhdts.; Freiburg 1904.

Feldner, G.: Das Verhältnis von Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre des hl. Thomas· Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 1887—93, II—VII.

Fendt, Leonhard: Die Christologie des Nestorius, Kempten 1910.

Fischer, Kuno: Geschichte der neueren Philosophie.

Glossner, M.: Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule; Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie; Paderborn 1887, II.

Grabmann, M.: Der Gegenwartswert der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie; Wien 1913.

— Geschichte der scholastischen Methode; Freiburg 1909—11.

Grabmann, M.: Augustins Lehre von Glauben u. Wissen: in Aurelius Augustinus, Festschrft. d. Görresgesellschaft zum 1500. Todestage des Heiligen Augustinus, Köln 1930.

Hertling, Georg: Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jhdt.; München 1910.

Horten, M.: Das Buch der Ringsteine Farabis: Beiträge z. Gesch. der Phil. des Mittelalters; Münster 1906, V.

Jansen, Bernhard: Quaestiones in secundum librum Sententiarum Petr. Joh. Olivi; Quaracchi 1923—26, I—III.
— Petr. Joh. Olivi: ein lange verschollener Denker: Stimmen der Zeit, Freiburg 1918.
— Olivi, ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit, Philos. Jhb.: Fulda 1918, 31.
— Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima; Gregorianum 1 (1920).
— Beiträge zur Geschichte der Distinctio formalis, Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1929, 53.
— Die Erkenntnislehre Olivis, Berlin 1921.
— Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele, Franzisk. Studien 1918, V.
— Die Seelenlehre Olivis, ebenda 1934.
— Petrus de Trabibus, seine spekulative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi: Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters; Münster 1923.
Kleutgen, Josef: Philosophie der Vorzeit, 2, 1898.
Klug, J.: Die Lehre des Joh. Duns Scotus über Materie und Form: Philos. Jhb. 1917, 30.
Koch, J.: Das Gutachten des Ägidius Romanus über die Lehre Olivis: Scientia sacra: Festschrift 1935.
— Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne; Scholastik 1930.
— Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi: in Recherches de théologie ancienne et médiévale; 1930.
— Der Prozeß gegen die Postille Olivis zur Apokalypse; ebd. 1933
Krause Josef: Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus; Paderborn 1888.
Landgraf Artur: Die Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik: Scho 4 Freiburg i. Br. 1929.
Lehmen Alfons: Lehrbuch der Philosophie I; Freiburg 1923.
Longpré, Ephrem: La philosophie du bienheureux Duns Scot, Paris 1924.
Mandonnet, Pierre: Les premières disputes sur la distinction entre l'essence et l'existence 1276—87. Revue Thomiste, Toulouse 1910, XVIII.
— Siger de Brabant et l'Averoisme latin au XIIIe siècle, IIe partie, Löwen 1908.
Manser, G. M.: Das Wesen des Thomismus: Divus Thomas 8 (1930) Freiburg/Schw.
Minges, Parth.: Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus: Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters; Münster 1908, 7.
— Suarez und Duns Scotus: Phil. Jhb. 1919.
— Die distinctio formalis des Duns Scotus: Theol. Quartalschrift 1908.
Müller, E.: Das Konzil von Vienne 1311—12, seine Quellen und seine Geschichte, Münster 1934.
Nottebaum, B.: De personae vel hypostasis apud patres theologosque notione et usu, 1853.
Oliger, Liv.: Petr. Joh. Olivi de renuntiatione Papae Coelestini V. Quaestio et Epistola: Archivum Francisc., Quaracchi 1918.
Plassmann, E.: Die Schule des hl. Thomas v. Aquin, Soest 1857—62.
Quodlibeta: Petrus Johannis Olivi, Druck um 1500, im Besitz der Bayer. Staatsbibliothek.
Przywara: Griech., patr., schol. und neuzeitl. Philosophie: in Gottgeheimnis der Welt; München 1923.

Reiners, Jos.: Der Nominalismus in der Frühscholastik: Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters, Münster 1910, 8.
— Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik; Bonn 1910.
Rittler, A.: Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen, Regensbg. 1887.
Santeler, J.: Ist die individuelle Wesenheit des Menschen erkennbar? Zeitschrift f. kath. Theol. 1935.
Schindele, Steph.: Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik, München 1900.
Schmaus, M.: Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas v. Aquin und Duns Scotus, Münster 1930.
Schneider, Artur: Metaphysische Begriffe des Bartholomäus Anglicus; Münster 1913.
— Die abendländische Spekulatiou des 12. Jh. in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdischarabischen Philosophie, Münster 1915.
Schneider, Art.: Die Erkenntnislehre des Joh. Eriugena, Berlin 1921.
Stentrup: Zum Begriff der Hypostase, Zeitschrift f. kath. Theol. 1877, I.
Stöckl, Alb.: Grundriß der Geschichte der Philosophie, Mainz 1924.
Überweg, Fr.: Grundriß der Geschichte der Philosophie, Patristische und scholast. Zeit, hrsg. von M. Baumgartner, Berlin 1915.
Willems, C.: Institutiones philosophicae, Treveris 1906.
Willmann, O.: Geschichte des Idealismus, II; Braunschweig 1908.
de Wulf: Histoire de la philosophie médiévale, 4me édit. Louvain 1912 (übers. von Rudolf Eisler, Tübingen 1913).

Für die patristischen Väter benützte ich Migne; Bonaventura ist nach der neuen Quaracchi-Ausgabe 1902 zitiert, Thomas nach der Ausgabe Rom 1918 und Scotus nach der Quaracchi-Ausgabe 1912; Plato und Aristoteles sind wie üblich zitiert.

Lebenslauf.

Am 19. Juni 1912 bin ich als Sohn der Eheleute Sebastian Seidel und Franziska geb. Rojan in Völklingen/Saar geboren. Nach dem Besuch der kath. Volksschule studierte ich am Reform-Realgymnasium in Völklingen, wo ich am 15. Februar 1933 die Reifeprüfung mit gut bestanden habe. Anschließend widmete ich mich dem Studium der Philosophie und Theologie an der philosophisch-theologischen Hochschule in Trier und an der Universität in München. Vorlesungen hörte ich mit Ausnahme der theologischen bei: Fischer, Dingler, Gallinger, Geyser, Göttler, Grabmann, Grunsky, Huber, Irsch, Lenz, v. Rintelen, Schilling, Schultz, Pfänder, Steinbüchel, Weiler und Wenzel. Im Sommer 1935 begann ich auf Anregung von Geh.-Rat Geyser und Grabmann mit meiner Arbeit, die ich dann unter der Leitung von Prof. v. Rintelen vollenden konnte.

Leo Seidel.